La colonialidad y sus nombres: conceptos clave

—

Mario Rufer (coord.)

MIRADAS LATINOAMERICANAS

CLACSO

siglo veintiuno editores

LA COLONIALIDAD Y SUS NOMBRES: CONCEPTOS CLAVE

coordinación

MARIO RUFER

por

VALERIA AÑÓN ♦ DANILO ASSIS CLÍMACO ♦ ODÍN ÁVILA ROJAS ♦ KARINA BIDASECA ♦ LAURA CATELLI ♦ JOSÉ GANDARILLA SALGADO ♦ CRISTÓBAL GNECCO ♦ RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR ♦ OLAF KALTMEIER ♦ PATRICIO LEPE-CARRIÓN ♦ MARÍA GABRIELA LUGONES ♦ MATÍAS LUSTMAN ♦ DAIRO SÁNCHEZ-MÓJICA ♦ KARINA OCHOA MUÑOZ ♦ ALEJANDRO DE OTO ♦ EDUARDO RESTREPO ♦ MARIO RUFER ♦ ITZA VARELA-HUERTA ♦ GUSTAVO VERDESIO

siglo veintiuno editores

CLACSO

archipiélago
siglo veintiuno

argentina
siglo xxi editores
www.sigloxxieditores.com.ar
capital intelectual
www.editorialcapitalintelectual.com.ar
guatemala 4824, c1425bup, buenos aires

méxico
siglo xxi editores
www.sigloxxieditores.com.mx
cerro del agua 248, romero de terreros, 04310, ciudad de méxico

españa
clave intelectual
www.claveintelectual.com
calle recaredo 3 - 28002, madrid

Rufer, Mario (coord.)
La colonialidad y sus nombres: conceptos clave / coord. de Mario Rufer. –
México: Siglo XXI Editores, CLACSO, 2022
376 p. ; 13.5 × 21 cm – (Colec. Miradas Latinoamericanas)
ISBN: 978-607-03-1229-8
1. Etnología - América Latina 2. Descolonización – América Latina
3. Civilización hispánica
I. Ser. II. t.
LC GN562 R922c Dewey 325.3098 R922c

Primera edición, 2022
© Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.
ISBN 978-607-03-1229-8
ISBN-E 978-607-03-1230-4

En coedición con el
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Derechos reservados conforme a la ley
Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio

PRESENTACIÓN DE MIRADAS LATINOAMERICANAS

La colección Miradas Latinoamericanas. Un Estado del Debate tiene como objetivo relevar las novedades teóricas, metodológicas y temáticas en diversos campos del saber, tanto a través de perspectivas trans e interdisciplinares como desde diferentes tradiciones intelectuales.

Los libros que integran esta colección reúnen trabajos que exponen las novedades y dan cuenta de las transformaciones en relación con las temáticas, abordajes, enfoques teóricos, preguntas y objetos de investigación en los campos de las ciencias sociales y las humanidades, para poner en valor la originalidad, la relevancia y el impacto del conocimiento producido desde la región.

CLACSO y Siglo XXI Editores, dos de las instituciones que más han contribuido a la producción y circulación del conocimiento y las ideas en América Latina y el Caribe, combinaron capacidades y voluntades para desarrollar un ambicioso programa editorial que busca destacar los aportes teóricos y metodológicos de la comunidad académica de América Latina y el Caribe recogiendo el estado actual del debate en múltiples campos de las ciencias sociales y las humanidades.

Con esta iniciativa esperamos que tengan especial relevancia los estudios que aborden temas asociados a las desigualdades y las violencias, en especial las de género, los procesos de inestabilidad política, económica y social, las alternativas frente a la crisis ambiental, el derecho a la migración y la movilidad humana.

KARINA BATTHYÁNY
Dirección de la colección

NICOLÁS ARATA Y FERNANDA PAMPÍN
Coordinación editorial

A Saurabh Dube,
continuando la conversación

INTRODUCCIÓN: CLAVES CONCEPTUALES, IMAGINARIOS DE LA CONEXIÓN

MARIO RUFER

Le restituyeron el nombre que merecía.
Sin anunciar nada lo dejó sobre la mesa.
Gritó: "No quiero la palabra.
Quiero conocer, desnuda, el altar donde se nombra".
MAROSA DI GIORGIO

El propósito central de este libro es reunir genealogías conceptuales en torno a la crítica de la colonialidad. El campo de los estudios de(s)coloniales y de la crítica poscolonial en América Latina ha sido fructífero, hiperproductivo y no exento de tensiones. La intención de este volumen no es demarcar o estabilizar un canon ni enlistar los "términos imprescindibles" del debate. Hacerlo sería operar en contra de lo que la crítica de la colonialidad refiere: operar sobre los significantes empañados, detenernos allí donde la fuga del sentido permite visualizar los usos suplementarios, las operaciones de poder y jerarquía con los lenguajes, operar en el análisis de contornos difusos entre pensamiento instituido y fuerzas instituyentes.[1] En todo caso, lo que interesa particularmente para este libro es notar la impronta del pensamiento crítico sobre la persistencia de "lo colonial" en América Latina: *grosso modo*, pensar lo colonial no como acontecimiento, periodo o formación histórica discreta, sino como una condición estructurante del presente.[2]

[1] Sigue siendo imprescindible aquí el texto de Homi Bhabha, "Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol a las afueras de Dehli, 1817", en *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002 [1994].

[2] Esa diferencia está, por supuesto, en el centro de la noción de "colonialidad" acuñada por Aníbal Quijano. Véase la entrada de ese término en este volumen.

Hace un par de años, con Alejandro de Oto y Laura Catelli, escribía:

> pareciera que cuesta definir qué entendemos por "lo colonial" en cualquier caso, como si al trabajarlo como síntoma del presente, perdiera la posibilidad de ser definido al menos genealógicamente. ¿Qué es lo que *continúa*? ¿Qué es lo que *marca*? ¿Hablamos de discursividades, de prácticas, de invenciones sígnicas de diferencia, jerarquía, subjetividad y territorialidad? [...] Hemos puesto la atención en la necesidad de aceptar, remarcar y revertir que nuestras modernidades son coloniales. Aún más, que nuestro presente lo es. Eso nos ha costado y nos sigue costando en una academia con tradiciones férreamente institucionalizadas y europeizantes, que ven a "la colonia" como un momento en una teleología que nada interfiere en un orden republicano que lleva 200 años de gestación y mutación.[3]

Este proyecto intenta abrir paso a esos interrogantes y desnaturalizar esa teleología autoevidente, y lo hace al estilo de los antiguos portulanos que indicaban rutas posibles pero inacabadas, con imaginaciones convocantes para atravesarlas y proponer otras.

La inclusión del volumen como parte de la colección Miradas Latinoamericanas parte de lo que considerábamos desde hace tiempo una necesidad de campo: la elaboración de un léxico crítico, aunque siempre incompleto, con palabras clave que nos permitan mapear el pensamiento que hace una crítica al presente colonial latinoamericano, habitualmente consolidado bajo las rúbricas de crítica poscolonial y giro decolonial. Tomándolo como una disposición de archivo y no como un canon,[4] en este momento hay una maduración notable de ese

[3] Alejandro de Oto, Laura Catelli y Mario Rufer, "Introducción: pensar lo colonial", *Tabula Rasa, Dossier: pensar lo colonial*, núm. 28, 2018, pp. 11-12.

[4] La distinción entre archivo y canon se nos hace productiva en términos del "valor". El canon pugna por lo que identifica necesario, ubica jerárquicamente, se dirime en una discusión sobre el valor. El archivo, en cambio, si bien opera silenciosamente con operaciones de sobreexposición y ocultamiento, habilita la pregunta, la composición emergente, la lectura lateral, el trabajo con

pensamiento anticolonial, descolonial y poscolonial —según las genealogías— en América Latina/Abya Yala/Améfrica Ladina.[5] Varios años de debate y diálogo entre la corriente anticolonial anglosajona y francófona, y una propiamente "americana", ameritan una recapitulación de conceptos que han permitido elaborar herramientas de clivaje epistémico y político.

La noción de palabras clave ganó eco en las humanidades y ciencias sociales con la publicación de *Keyword*s de Raymond Williams. En ese trabajo seminal, Williams inauguró una modulación del debate. Su alejamiento de la noción de diccionario apelaba a dos sensibilidades de las cuales nos hacemos eco: por un lado, trabajar con la idea rizomática de una visión inacabada, escapar a la completitud que exige el diccionario. Por otro, impugnar la fijación en la relación referencial, aquella que formaliza el vínculo de designación entre *explanandum* y *explanans*, y trabajar con la modulación genealógica de los conceptos; misma

"saberes menores". *Cfr*. Valeria Añón, "Los usos del archivo", en Frida Gorbach y Mario Rufer, *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, México, Siglo XXI Editores, UAM, 2016; Mario Rufer, "El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial", en *ibid*.

[5] Nombrar es tanto la asignación de un lugar en la producción de sentido, la signatura que abre el trabajo de la representación, como un acto de dominio. "Quiero conocer, desnuda, el altar donde se nombra" de Di Giorgio, es la impugnación sémica de ese acto o, en palabras de Spivak, trabajar menos sobre la etimología o la filología que sobre los procesos históricos de "codificación del valor" en las políticas de la lengua. América Latina es una denominación ampliamente discutida en el campo poscolonial/descolnial. Abya Yala aparece como término equivalente de genealogía propia en este volumen por ser quizá la expresión de mayor resonancia. Améfrica Ladina es la expresión acuñada por la feminista brasileña Lélia González para asumir otra postura: la que embarra el significante pero no lo abandona, no lo cancela. América Latina se lee intuido en Améfrica Ladina, pero se lee. Ese acto de presuposición, a través de la tachadura que altera el texto regular para hacer resonar a África y al mundo ladino en el término, es una operación epistémica y política con la que este volumen se identifica. *Cfr*. Lélia González, "A categoria político-cultural de amefricanidade", *Tempo Brasileiro*, vol. 92, núm. 93, 1988, pp. 69-82. Para la discusión sobre Améfrica Ladina, véase también la entrada "Feminismos descoloniales" en este volumen.

que incluía, en el caso de aquel trabajo seminal, la etimología, derivas usuales, apropiaciones, negociaciones semánticas y aportes sustantivos en el debate académico.

Quisiera tomar aquí una precisión que hace Williams en *Keywords* y que signa también el espíritu de este volumen: se trata de proponer una serie de palabras o frases (temporalidades poscoloniales, semiosis colonial o diferencia colonial no son, *stricto sensu*, palabras sino conceptos compuestos),

> no como una tradición que hay que aprender, ni como un consenso que hay que aceptar, ni como un conjunto de significados que, por ser nuestro lenguaje, tiene un autoridad natural; sino como un vocabulario en constante formación y reforma, en circunstancias reales y desde puntos de vista profundamente diferentes e importantes: un vocabulario para usar, para encontrar nuestro camino en él, para cambiarlo en la medida en que lo consideremos necesario, mientras seguimos haciendo nuestro lenguaje y nuestra historia.[6]

En este sentido, pensar en la crítica del "presente colonial" con una serie de baterías conceptuales implica no tanto mapear exhaustivamente una tradición como imaginar a escala continental algunas premisas.

Poscolonialismo/De(s)colonialidad opera con al menos tres tipos de conceptos: primero, los que implican un *trabajo de desmonte* de los elementos que lo componen (diría de deconstrucción si no estuviera tan manipulado ese concepto): "mestizaje", "raza/racialización", "temporalidades", "comunidad", son conceptos que no fueron rubricados como críticos de la colonialidad, sin embargo, han sido productivamente cuestionados y rehabitados por las apuestas de este campo.

Un segundo criterio refiere a términos que *recuperan debates conectivos*, genealogías que, si bien "tocan" las problemáticas de

[6] Raymond Williams, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y de la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000 [1976], p. 28.

la colonialidad, la persistencia de prácticas imperiales de dominio y extensión de soberanía y la crítica de Occidente como narrativa maestra y destino, pocas veces hacen parte del repertorio familiar y conocido de la retórica descolonial. Por ejemplo, la poderosa tradición brasileña, semillero de investigaciones pioneras en torno al "poder tutelar", concepto que entre mímesis y desplazamiento de lo conquistual nos permite "acercarse a cómo se generaron, rutinizaron y transformaron las prácticas administrativas que, en la cotidianidad, performatizan nuestros estados;"[7] o la fuerza que en Andes adquirió la noción de "pospatrimonio" como crítica a la colonialidad de las políticas culturales contemporáneas en torno a la pátina de la patrimonialización de cuerpos, territorios, saberes, ancestros, vestigios, o la noción de "refeudalización" como crítica interamericana a las actualizaciones de prácticas colonial/imperiales; son algunas de las nociones que forman parte de este segundo eje. Quizá sea éste el núcleo de conceptos más novedoso del libro: abrirnos a lugares menos comunes para pensar críticamente lo colonial como huella persistente. Son *loci* de enunciación que forman trayectorias de imaginación conceptual local y fecunda para la crítica que perseguimos. Con este grupo de nociones, impulsamos a conectar debates ligados por lo general a referentes empíricos precisos y preocupados por trazar ciertas modalidades del presente colonial latinoamericano, pero que no ingresaron tempranamente al canon de conceptos ni a los grupos habituales de discusión y tematización de lo pos/des-colonial.

El tercer eje lo conforman ciertos *términos familiares* para la crítica a las modalidades coloniales de poder y sus contestaciones, pero que a nuestro juicio necesitaban de un trabajo de actualización, reposicionamiento crítico de su alcance sémico o trabajo sobre las contestaciones en su recepción: "colonialidad", "conquistualidad", "diferencia colonial", "feminismos descoloniales", "transmodernidad", "ecología de saberes", "cuerpos colo-

[7] Entrada "poder tutelar" en este volumen.

niales", son algunas entradas que forman parte de este tercer grupo de términos.

El criterio final, no menos importante por silente, es el de las ausencias. Términos como colonialismo interno o subalternidad no han sido incorporados. Pertenecen inequívocamente a un archivo descolonial y su ausencia en esta compilación no refiere de ninguna manera al desconocimiento, al soslayo o al olvido. Pero criterios necesarios de edición en la colección y representatividad latinoamericana de los autores nos hicieron prescindir de ciertos términos cuya bibliografía de referencia es más conocida, de fácil acceso y con suficiente circulación entre lectores del continente.

En términos de la composición de cada entrada, los autores respetaron tres directrices mínimas de la conversación genealógica: 1] una descripción general del concepto con su historia y apropiaciones; 2] una argumentación detenida sobre la relación del concepto con la geopolítica del conocimiento: genealogía del debate vernáculo latinoamericano y el tipo inscripción teórico-política y epistémica que el concepto ha generado en sus derivas, posibles polémicas en las que se insertó y los autores relevantes en el campo; 3] una breve conclusión que resume los aportes de la entrada a las ciencias sociales y las humanidades en América Latina/Abya Yala.

Sin embargo, las entradas difieren en extensión, uso de los pies de página como paratexto y el trabajo dialógico con la bibliografía. En todos los casos, los textos citados o referidos en el cuerpo de los textos aparecen a pie de página. Al final de las entradas, sin embargo, sólo se enlistan las obras que los autores consideraron clave para la consulta, "bibliografía" nodal para cada concepto y que el lector pueda ubicar.

La diferencia en extensiones y estilos es inevitable, en primer lugar porque no pretendíamos borrar la marca autoral para uniformar y, en segundo, porque la naturaleza de cada concepto así lo exigió (entradas como "semiosis colonial", "colonialidad" o "sin garantías", referidas principalmente a un autor y a sus subsecuentes apropiaciones, habilitan una acotación más precisa y certera que entradas como "raza/racialización" o "mestizajes", que

requieren de un trabajo más sinuoso con la genealogía). Agradezco el compromiso de trabajo y la disposición al diálogo de los autores que contribuyeron desde instituciones o lugares de enunciación que abarcan Colombia, Perú, México, Chile, Argentina, Uruguay, Cuba, Bolivia y Brasil.

Soy consciente de que este volumen captura un "momento" de la discusión, una instantánea de un estado de situación discursiva (con perspectiva y punto de vista, por supuesto). Como advertencia, hago eco de Stuart Hall en su recuperación de Gramsci cuando enfatiza que el problema de la representación no es la "adecuación" de una forma significante a su referente, sino la batalla por la *estabilización* del significado y que ésa es, inevitablemente, una batalla política.[8] Este libro no pretende estabilizar sentidos ni fijar mandatos de correspondencia ideológica. Al contrario, intenta abrir un panorama de conexiones, trabajar en contra de la domesticación de las palabras gastadas, de los lugares comunes y de la comodidad de las premisas sobre el mundo cuando funcionan más como una constatación que como interrogantes. Para ello, es preciso un imaginario de la conexión, de campos indisciplinados —o paradisciplinares—, tanto como la mediación de lenguajes y conceptos que lo permitan. En todo caso, intentamos habilitar una forma de "disociar las relaciones instituidas, sólidamente establecidas, para hacer surgir otras, que con frecuencia son relaciones peligrosas".[9] Peligrosas para las demarcaciones de las voluntades hegemónicas, pero fructíferas para abrir fronteras de la imaginación teórica vernácula.

Por lo demás, como en el conocido fragmento sobre la enciclopedia china del ensayo "El idioma analítico de John Wil-

[8] Stuart Hall, "El trabajo de la representación", en Eduardo Restrepo, Víctor Vich y Catherine Walsh (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Universidad Andina Simón Bolivar/Instituto Pensar/Universidad Javeriana/Envión Editores, 2010.

[9] Jean-Bertrand Pontalis, *Ce temps qui ne passe pas*, citado en Marc Augé, *Las formas del olvido*. Barcelona, Gedisa, 1998, p. 31.

kins", toda clasificación o taxonomía peca de algún grado de arbitrariedad aunque involuntaria, y su parroquialidad se evidencia en la falta que merodea al ordenamiento coherente.[10] Por eso, ojalá protagonicemos próximas ediciones de este glosario siempre corregidas y aumentadas, tachadas o sobreescritas, nunca acabadas. En definitiva, como nos enseñaron tanto la tradición herética medieval como las semiosis coloniales de tradición indígena de Abya Yala, el sueño de la glosa, del comentario y del palimpsesto se asemeja mucho más a la impugnación de cualquier poder extensivo y conquistador que la quimera de la totalidad.[11]

APERTURAS E INTERROGANTES

En este libro no emerge ninguna intención de trazar una línea que demarque la distancia entre "crítica poscolonial" y "giro decolonial" o que rubrique sus territorios, porque es imposible hacerlo sin caer en dicotomías infecundas.[12] En todo caso, pensan-

[10] Escribe Borges que, en "cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, [los animales] se dividen en: *a*] pertenecientes al Emperador *b*] embalsamados *c*] amaestrados *d*] lechones *e*] sirenas *f*] fabulosos *g*] perros sueltos *h*] incluidos en esta clasificación *i*] que se agitan como locos *j*] innumerables *k*] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello *l*] etcétera *m*] que acaban de romper el jarrón *n*] que de lejos parecen moscas" (Jorge Luis Borges, "El idioma analítico de John Wilkins", *en Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Sur, 1952).

[11] *Cfr*. Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo (eds.), *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham, Duke University Press, 1994.

[12] Diversas "líneas de fractura" pueden marcarse. Para algunos autores, la crítica poscolonial de raíz anglosajona partiría de una preocupación centrada en las humanidades, con notoria predilección para la crítica a las formaciones discursivas, las figuras de representación y los historicismos; mientras que, en el giro decolonial, hay un análisis más centrado en las ciencias sociales, las for-

do en su dimensión interamericana, y al volver a la intención de comprender ambos términos más como un archivo que como un canon, estamos ante posibilidades de lectura sobre cómo intervenir epistémica y políticamente con los legados imperial/coloniales en los presentes que las sociedades americanas conforman y en los futuros que imaginan.

Podríamos postular que las críticas a la modulación colonial de lo contemporáneo entran en América Latina por dos vías: primero la recepción de los pensadores anticoloniales de los años sesenta y setenta del siglo XX en América Latina —tenemos la recepción de Fanon y Cesaire tempranamente en Argentina y Chile, con la recuperación potente de la retórica revolucionaria—. Esta vía de diálogo sur-sur fue parcialmente obturada por las dictaduras del Cono Sur y posteriormente revitalizada entrados los años noventa por diferentes pensadores latinoa-

---

maciones económico-sociales latinoamericanas y las críticas a los marxismos vernáculos. Si en autores como Spivak, Said o Bhabha es notoria la adscripción teórica a los postestructuralismos europeos, para pensadores como Mignolo o Grosfoguel esa connivencia marca la dificultad de la crítica poscolonial para ubicar un lugar propio de enunciación, no-eurocentrado. La respuesta de autores como Bhabha o Spivak es esperable: el lugar propio no existe fuera del legado de la modernidad, aunque sea como impugnación o desmonte; no se trataría del contratexto sino de alterar el texto de lo mismo, impidiendo su cancelación y mostrando su parroquialidad. Para una aproximación detallada a estas diferencias y encuentros entre poscolonialismo y decolonialidad, ver Mario Rufer, "Postcolonialism/Decoloniality", en Josep Raab, Olaf Kaltmeier, Michael Foley y Mario Rufer (eds.), *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas*, Londres, Routledge, 2019, pp. 379-392. Algunas vertientes más desprevenidas hablan de las especificidades históricas: no sería posible homologar las críticas al colonialismo hispano-portugués de los siglos XVI-XVII con las que se hagan a los imperialismos inglés, francés o alemán del siglo XIX. Es innegable esa diferencia en términos de coyunturas y ninguna crítica pretende homologar procesos. Pero deberíamos pensar que la "defensa de la especificidad" es el artilugio retórico que muchas veces esconde la intención de negar la posibilidad de analizar los fenómenos de colonización, invasión y saqueo como estructuras perdurables, y a las secuencias discretas y lineales del tiempo, como encantamientos persistentes. Véase la entrada "temporalidades poscoloniales" en este volumen.

mericanos en una crítica a las huellas de la colonia en el presente neoliberal.[13]

En segundo lugar, está la vía de expansión propiamente americana de la crítica a la condición colonial de nuestra modernidad y sus resistencias: primero vía el grupo modernidad/colonialidad forjado entre Estados Unidos y América Latina —con una primera recepción fuerte en los países andinos como Colombia, Ecuador, Bolivia y Perú— cuyos exponentes críticos de las izquierdas desde hacía varios años proponían una revisión potente de los marxismos vernáculos, entraron en conexión con la crítica a las expresiones neocoloniales de la modernidad que se fraguaba entre los estudios de etnicidad, los estudios subalternos latinoamericanos y los estudios chicanos en Estados Unidos. Este grupo creó, en diferentes órganos de publicación y reflexión, una serie de claves analíticas, conceptuales y epistémicas para comprender los índices —en un sentido peirceano— de las expresiones coloniales en el presente, así como proposiciones clave de resistencia, disidencia, irrupción y contracanon.[14]

Una vía distinta de lectura provino de formaciones más laterales: aquellos que veníamos trabajando desde visiones de conexión sur-sur del imaginario teórico (entre Asia, África, Oriente Medio y América Latina), forjadas en instituciones latinoameri-

[13] Para los caminos tempranos de recepción (e interrupción) de los pensadores anticoloniales en América Latina, véase Alejandro de Oto, "Fanon, crítica poscolonial y teoría. Notas en contextos latinoamericanos", en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, vol. 6, núm. 11, 2017, pp. 5-24; Jaime Ortega Reyna, "Una revolución imaginada. Itinerarios de la recepción de Franz Fanon en América Latina y el Caribe", en Margarita Vargas Canales (coord.), *Guerrero de silicio. Ecos a la obra de Franz Fanon*, México, UNAM, 2018, pp. 113-137.

[14] Una buena síntesis sobre los impulsos de nacimiento al grupo modernidad/colonialidad se encuentra en Mignolo, Walter, "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central/Siglo del Hombre Editores, pp. 25-46.

canas como El Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México o el Programa Sur-Sur de CLACSO o incluso las derivas de trayectorias locales más específicas, pero con un interés claro en la crítica a las formas coloniales de jerarquía, exclusión y diferenciación de nuestro presente.[15] Para estas trayectorias viajeras, la organización desde 2012 del Congreso de Estudios Poscoloniales y Feminismo Poscolonial en Buenos Aires (que en 2020 llegó a su quinta edición) fue un faro de intercambio, reunión de coordenadas continentales, imaginación fecunda y trabajo colectivo.[16]

[15] El mapeo de una síntesis crítica de estas trayectorias particulares, forjadas entre instituciones de México y Argentina, o entre Andes y el Cono Sur con formaciones a veces en el norte, es aún un estudio faltante en nuestro campo. Alejandro de Oto, Karina Bidaseca, José Gandarilla, Laura Catelli, Yissel Arce, Mónica Cejas, Wilda Western y quien escribe, entre muchos otros, formados en alguna advocación de la crítica poscolonial desde otras bibliotecas, hemos seguido trayectorias de trabajo y de lectura específicas que, sin embargo, conectaron en momentos diversos.

[16] La producción sobre poscolonialismo y giro decolonial, en tanto definiciones y rúbricas críticas de la teoría latinoamericana, es imposible de enumerar exhaustivamente sin incurrir en omisiones. Me parece prudente citar aquí algunas antologías y compilaciones en castellano que en Abya Yala (ya sea por su aparición original o por la fuerza de su traducción) marcaron novedosas rutas de lectura. En orden cronológico de aparición podríamos, referir a Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds). *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, SEPHIS-Historias, 1997; Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999; Santiago Castro Gómez, Óscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto Pensar, 1999; Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000; Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004; Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central/Siglo del Hombre Editores, 2007; Rosalva Aída Hernández y Liliana Suárez Nava (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes,* Madrid, Cátedra, 2008; Laura Catelli y María Elena Lucero, *Términos claves de la teoría poscolonial latinoa-*

La intención de este libro es poner en perspectiva una serie de conceptos que permiten atravesar críticamente esa base común: analizar la contemporaneidad necesita pensar lo colonial como un componente inescindible de nuestro largo tiempo, una *duración*. Dicho esto, podemos encontrar torsiones e inflexiones en debates múltiples: ¿se trataría este presente de una "situación colonial" en tiempos nacionales? ¿Estamos pensando en una característica actualizada de las formaciones coloniales bajo los ropajes de la república? ¿Qué nociones de Estado de las que están a la mano permiten pensar esta mancuerna entre modernidad y situación colonial? ¿Estaríamos hablando entonces de una presencia anacrónica en nuestras sociedades, de una persistencia vernácula de las ormas imperiales de dominio, de la repetición diferida de situaciones de despojo y expoliación? ¿Por qué sería pertinente adjudicar el sema "colonial" a estas formaciones contemporáneas, a la comprensión de nuestras realidades sociopolíticas del presente?

Stuart Hall, en uno de sus textos más productivos para este debate, planteó que en nuestras formaciones contemporáneas lo colonial opera "bajo tachadura" —en una clásica acepción derrideana—. Bajo tachadura, esto es, el significante que lo trae al sentido aparece apenas perceptible, pero no ausente, "se lee" de alguna manera, desde algún esfuerzo de precisión.[17] Por eso la insistencia de los pensadores poscoloniales en que el "post" ope-

---

*mericana: despliegues, matices, definicione*s, Rosario, UNR Editora, 2012; José G. Gandarilla (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, Madrid, Akal, 2016; Boaventura De Sousa Santos y María Paula Meneses, *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014; Karina Bidaseca (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, Buenos Aires: CLACSO-IDAES, 2016; María Paula Meneses y Karina Bidaseca (cords.), *Epistemologías del Sur*, Buenos Aires, CLACSO, 2018.

[17] Hall, Stuart. "¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensando en el límite", en Restrepo Eduardo; Vich, Víctor; Walsh, Catherine (eds). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar-Universidad Simón Bolívar, 2010, pp. 563-582.

ra como el prefijo impugnado: no un "después de" (como si se hubiera superado una etapa colonial), sino una rúbrica crítica para lo que persiste en tanto inscripción y huella.[18]

A su vez, ninguno de los autores, que ya consideramos clásicos de los debates decoloniales para América Latina, analizaría la colonialidad, el colonialismo interno o la línea abismal en términos de una mímesis con los patrones del colonialismo histórico. En todos los casos, la experiencia colonial aparece como una marca que se reinscribe en el presente como significante tenaz, en el mismo espacio donde los lenguajes disponibles lo hacen fracasar: el empeño puesto por los discursos liberales o de izquierdas habilitados por la teoría política parecen empeñarse en una fe de conjuro, como si el formal inicio de las repúblicas americanas, aun cuando sabemos sus múltiples accidentes, dictaminara la conclusión de todo aquello que se forjó durante siglos de dominio efectivo.

Si como planteó Spivak tempranamente, no existe ninguna exterioridad entre las formas imperiales de dominio y las técnicas de producción de conocimiento,[19] algo que puede atestiguarse desde la botánica[20] hasta la etnología y la antropología clásicas,[21] resulta claro que la periodización de un régimen político-económico (digamos, el colonialismo en sus diferentes formas) no puede hacer mímesis conceptualmente con la conformación de imaginarios, aparatos conceptuales disponibles y estructuración jerárquica de relaciones sociales (digamos, la colonialidad). En este sentido, la noción de "tachadura" resulta operativa: el esfuer-

[18] Para esta discusión, véase Saurabh Dube, "Introducción", en *Pasados poscoloniales*, *op. cit.,* pp. 3-23.

[19] Gayatri Spivak, *Crítica a la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente, Madrid,* Akal, 2007.

[20] Daniel Nemser, Infrastructures of Race. Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico, Houston, University of Texas Press, 2017.

[21] Valentín Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

zo de lectura lenta, detenida, de un signo cuyo significante ha intentado ser borrado por gestos iterativos de poder.

La trampa más asequible de la colonialidad es la noción de totalidad. Por ello, este libro reúne gestos de escritura que en absoluto pretenden dar cuenta de una total revisión de conceptos generados en América Latina como sujeto teórico de la enunciación. Tomo en serio la noción de sujeto teórico para separarla de la función analógica que suele acompañar la caricatura de que una teoría latinoamericana es la que emana del mapa.[22] Por sujeto teórico entiendo más bien una manera de concebir los problemas dentro del continente con una triple inscripción. Por un lado, la marca irreversible de la experiencia colonial; por otro, la crítica necesaria a la experiencia histórica de alterización y, por último, la búsqueda si no de una "voz original" que emane del paisaje —eso sería igual de reduccionista que la experiencia de quienes siguen pensando que "la crítica" es puramente Occidental—, sí de una manera de registrar formalmente en el discurso esa potencia local: un modo de la escritura. Sobre esto hay mucho escrito y no es este breve introito el lugar para una exégesis. Pero esa voz del Calibán en el gran ensayo de Fernández Retamar de 1971 expresaba lo que aquí quiero decir: la lengua colonial, aún en su glotofagia que continúa, ha posibilitado primero una comunidad de pensamiento latinoamericana y, segundo, una modulación de ese pensamiento en tanto ensayo y habilitación de la palabra.[23]

El encare de este libro está no en la idea de una originalidad prístina continental, tampoco en la caracterización abreviada de las experiencias vernáculas (un Estado vernáculo, una modernidad parroquial, una ciudadanía propia, figuras todas que partici-

[22] Una definición sobre la "localidad" y la "totalidad" de todo conocimiento, lo cual invita a hablar del "Sur" como categoría significante política y epistemológica, se encuentra en el ya clásico Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, Buenos Aires, CLACSO-Siglo XXI Editores, 2009, esp. pp. 47-57.

[23] Roberto Fernández Retamar, "Calibán", en *Pensamiento Anticolonial de Nuestra América*, Buenos Aires, CLACSO, 2016 [1971], pp. 139-196.

pan de la idea de una copia con deslices o de un fallido originario). Se trata de asumir el espacio local de producción teórica como una tensión irresuelta que permite activar al texto e impedir su cancelación, mantenerlo alerta. La novela latinoamericana del *boom* nos enseñó que el punto es un suspenso, una pausa para la historia agónica. De la misma manera quisiera plantear este libro como un gesto *in media res*, en medio de la discusión.

De todas las referencias conocidas sobre la hibridez, la heterogeneidad o la mezcla, las más potentes son las que prestan atención particular no a designar con un nombre al resultado de esa combinatoria (el tercer espacio, el sujeto intermedio, el pensamiento mestizo, etc.), sino las que afirman la característica irresuelta, agónica, del conflicto constitutivo. La categoría de heterogeneidad estructural de Quijano[24] o de heterogeneidad sociocultural de Antonio Cornejo Polar,[25] aun en sus profundas diferencias y distancias en los lugares de enunciación, comparten un punto central: la "no captación" de los sistemas americanos por lenguajes formales totalizadores (el marxismo entendido *grosso modo*, el *logos* disciplinar como *telos*). El acento de estos autores no está puesto en la fusión de fases, sino en la inestable posición de lugar, en la ambigüedad más que en la identidad. Ese "no definir un lugar propio" más que parcialmente y en la relación de poder, si bien hace complejo afirmar la existencia de un contrasistema (pensemos el debate sobre la existencia o no de una "filosofía latinoamericana"), tiene una enorme potencia: permite sustraerse a la lectura del poder.

Toda historia —y toda buena antropología— sabe que la forma más precisa de extensión de soberanía no es necesariamente

[24] Aníbal Quijano, *Antología esencial. Cuestiones y horizontes*, selección y prólogo de Danilo de Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO, 2016 [1998], pp. 215-262. Véase también la entrada "temporalidades poscoloniales" en este volumen.

[25] Antonio Cornejo Polar, Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad histórico-cultural de las literaturas andinas, Lima, CELACP-Latinoamericana Editores, 2003.

afirmar el lugar *de sí* en el acto de dominio, sino conceder, definir y delimitar el lugar *del otro*: regalo envenenado. Cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se posicionó en 1994 frente al Estado mexicano y dijo "somos indígenas *y* mexicanos"; "estamos atados a la tierra *y* a la ciudadanía", esto es, cuando instaló en la conjunción de dos lenguajes antitéticos la afirmación de sí, somos X *y no* X, propuso un jaque mate a los lenguajes estratégicos de la gubernamentalidad: se situó en la ambigüedad, en una opacidad que dificulta la domesticación e impide (o al menos desvía ralentizando) la captación del poder. Al hacerlo, cancela el nicho tutelar reservado para "lo indio": su pacificación en los lenguajes inocuos de la cultura. No podían, con esa demanda, los pasamontañas y armas en los brazos, ser capturados como la inocua beldad abreviada de la nación.[26] Pero tampoco podían ser fácilmente designados como una "amenaza terrorista" —intentos no faltaron, obviamente—.

La potencia de la heterogeneidad está situada no en la determinación de un lugar propio, sino en la afirmación de que *no hay* lugar propio desde los lenguajes disponibles: ésa es una posición política en tanto negación de dominio y en tanto escamoteo de la soberanía.

De muchos modos este punto está trabajado en las entradas de este libro. "Transmodernidad", "semiosis colonial", "cuerpos coloniales", "poder tutelar", "temporalidades poscoloniales" son algunas de las nociones que están atravesadas por esta particular estructuración de modos de representación cuyo respaldo epistémico no es la fijación, sino el exceso: no la propuesta delimitada de un signo en tanto identidad entre significado y significante, sino la denuncia del significante disponible como un momento para tomar la voz, capturar la representación y proponer su parroquialidad como momento político.

[26] Josefina Saldaña Portillo, "Leyendo un silencio. El indio en la era del zapatismo", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube y Walter Mignolo (eds.), *op. cit*.

Tanto las nociones de buen vivir como la de comunidad/lo común insisten esa peculiaridad: la constitución de lo político estaría en poder sostener las particularidades, suspender la lógica de las equivalencias —en tanto instauran generalmente una *lingua franca* de dominio— y mantener abierta la posibilidad a relaciones de reciprocidad. En este sentido, la crítica de la colonialidad no implica solamente un develamiento de las operaciones epistémicas (o simbólicas en general) que amparan la regeneración de acciones unilaterales de dominio sobre poblaciones enteras, sino también la imaginación de conceptos restituyentes, de operaciones intelectuales sostenidas para analizar los mundos de la vida en los que el repertorio liberal de la teoría (ciudadanía, política, derechos, Estado) no resulta desechable, pero sí insuficiente, o al menos insuficientemente imaginado.

Pero cuando digo "no resulta desechable", también lo planteo en sentido fuerte: es mucho más difícil trabajar en el entramado de las codificaciones de valor de los conceptos impuestos que proponer nociones *alternativas*. La poscolonialidad no es una alternativa teórica: es una perspectiva de abordaje que intenta exponer que si los modos disponibles de conceptualizar los vínculos sociales participan intelectivamente de la violencia que los sostiene —nadie podría negar que la noción de ciudadanía universal conlleva una violencia implícita al enarbolar el imperio de la ley en países donde los sujetos de ese lenguaje son minoría—, decretar la muerte de esos modos es igualmente violento. No sólo por lo burdamente ideológico de esa propuesta (como si decir "pensemos por fuera del concepto de Estado" tuviera realmente sentido histórico fuera de una élite protegida y ya habilitada por ese mismo Estado que la habilita para no pensarlo); también porque los sectores sociales desfavorecidos invirtieron —e invierten— una energía suficiente para habitar esos conceptos-entidades, ensuciar su significante interrumpiendo su definición, evidenciando su insuficiencia y su quimera.

Es éste uno de los frentes centrales de la lucha por la descolonización: impugnar el encadenamiento de los nombres y habitar

la fragilidad del lenguaje del poder, y no tentarse con proponer una vereda de enfrente fácilmente captable por los sistemas de equivalencia y transacción de las diferencias que proponen las advocaciones actuales del capitalismo vernáculo. Descolonizar es, ante todo, una labor agónica para operar lateralmente con los conceptos, dejar en suspenso el fuera de texto, proponer la apertura del misterio como significante colectivo antes que el cierre epistémico como voluntad totalizante. Es esta última voluntad la herencia más tentadora de la modernidad ilustrada.

Aníbal Quijano ha explicado de qué manera "en el capitalismo mundial la cuestión del trabajo, de la raza y del género, son las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan esas relaciones conflictivas de explotación/dominación". De esos tres, según el autor, será la raza el invento clave de la colonialidad con la conquista de América y el instrumento más eficaz de dominación de los últimos 500 años. Así, sabemos que "la raza es el secreto mejor guardado de América",[27] por la fuerza en que su enunciado fue hecho fracasar. La raza se articula con la continuidad de la acumulación primitiva, como nos instó a pensar Alberto Moreiras,[28] o como lo planteó Harvey, con "la acumulación por desposesión".[29] La manera en que funciona esa maquinaria es deudora del establecimiento de las repúblicas latinoamericanas en una notoria catacresis que desplazó la desposesión por invasión, por otras maneras de tutelaje y racialización (me refiero al proceso por el cual se produce un índice (somatizado en el cuerpo), despojado de indicativos en el lenguaje de los comunes (que no puede ser nombrado *de iure*).

Este desplazamiento, como ha mostrado Rita Segato, hizo que una parte sustantiva de la antropología confundiera el he-

[27] Aníbal Quijano, *op. cit.,* p. 316.

[28] Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies,* Durham, Duke University Press, 2001.

[29] David Harvery, "El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión", en *Socialist Register*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

cho de que la raza "no existe como marcador biológico" con que "no exista como hecho de la representación", lo cual es absurdo: la raza "es" en tanto signo productor de efectos de diferenciación y expolio, históricamente codificado.[30] Como tal, su transacción simbólica es un hecho social de primer orden. Esa "confusión" redituable para la perpetuación de las diferencias racializadas opera junto con la traslación del tiempo histórico en tanto mito inconfeso: más una "teología del pecado original" que narrativa histórica, la construcción del tiempo homogéneo del capital como ley natural del progreso pretende convenir en que "el capitalismo no tiene historia, es simplemente la manera en que las cosas son".[31]

Si Michel de Certeau nos alertó de que la historia es el desarrollo de Occidente como conciencia en una escritura,[32] la tarea de escandir ese "texto de lo mismo" es tarea central de todo esfuerzo anti/des/poscolonial. El racismo biopolítico del siglo XIX marcaría el perfeccionamiento científico de una tecnología de dominación, pero para este autor el origen de una formalización de la producción capitalista sobre la base de jerarquías corporales que se biologizaron está en la expansión europea sobre América (luego extendida a las demás formaciones imperiales). La raza sería entonces un instrumento crucial al capitalismo moderno y habría sido desdeñada por el marxismo por su incapacidad de trabajar menos ortodoxamente con el fenómeno colonial.

Así, la imposición de la categoría "clase social" es incompleta para América Latina porque no puede captar la eficacia de la jerarquía racial en la explotación, en la energía extractiva y en la división del trabajo. Pero, sobre todo, no puede captar la persis-

[30] Rita Segato, "Raza es signo", en *La nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 131-150. Véase entrada "raza/racialización" en este volumen.

[31] Daniel Nemser, *op. cit.*, p. 216.

[32] Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006 [1975], pp. 238-240.

tencia de esa categoría como generadora de diferenciaciones, exclusiones y jerarquizaciones de cuerpos y de saberes en el presente. Es la persistencia del racismo en la producción de jerarquías la que anula en América cualquier totalización de la experiencia liberal bajo el significante de la república, la democracia o la nación. En esa producción de subjetividades diferenciadas se hace patente la colonialidad como continuidades escudadas en las sinécdoques productivas que supieron sustituir —bajo poderosas ficciones políticas— casta por *mestizajes*, racialización por *inequidades*, diferenciación por *reconocimientos*.

Esta borradura de las violencias fundacionales y de su sujeto teórico (la "Europa hiperreal" de Dipesh Chakrabarty)[33] se reconfiguran en narrativas intermitentes y no siempre homogéneas: desde los mitos teologales de los elegidos, pasando por las ficciones burguesas y democráticas de la meritocracia, hasta las actuales quimeras populares sobre las falsas promesas algorítmicas del capital financiero y el dinero no-mercancía. En todas estas narrativas —empezando, muchas veces, por las historias lineales del Estado—, se pretende disolver lo crucial: que el saqueo es cada vez más importante para acumular riqueza (no menos); que cuando la concentración de recursos en pocas manos llega a su fin es necesario concentrar a las personas desposeídas como *surplus* innecesario del mundo en ciudades o territorios invivibles; que las policías y los grupos criminales se convierten en corporativos que administran —no contienen ni erradican ni combaten— la violencia desmedida de la que el Estado necesita formar parte para reproducirse, y que la promesa de futuro puesta en el trabajo de los desposeídos está cancelada de antemano por el mito temporal del endeudamiento y el borramiento sistemático de las economías populares.

Esto tiene que pensarse seriamente para poder trabajar gran parte de los conceptos cuyas genealogías se proponen en este libro,

[33] Chakrabarty, Dipesh, *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?,* Madrid, Tusquets, 2008.

entrelazados menos por una Tradición, en términos clásicos de la teoría crítica, que por un sentido de la urgencia y de la herida (o, si queremos, de la diferencia colonial): es la energía agónica de la denuncia de la situación colonial que las tradiciones nacionales pretendieron hacer fracasar como enunciado una y otra vez, la que aparece en José María Arguedas, en Mariátegui, en Aníbal Quijano o en el cubano Fernando Ortiz, aun en sus enormes diferencias.

Esa sutura, por un lado, conecta los tiempos de la situación colonial, haciendo pensar que es necesario un imaginario temporal que evite la noción de secuencia y continuidad, y proponga más bien imaginaciones conectivas de la repetición, la actualización o la persistencia. Por otro, implica tomar en serio la advertencia fanoniana de que los cuerpos coloniales impugnan la (im) posible neutralidad de la figura de lo humano: en nuestros continentes (América Latina, África) *hay humanos con retraso*, "llegamos tarde" a la noción de humanidad.[34] A esos humanos que somos —y recordemos que Fanon escribía esto en 1951, en plena novedad del discurso de derechos humanos— se nos trata siempre (por las agencias internacionales de financiamiento, por los planes estatales de desarrollo, por la prensa internacional, etc.) como a quienes "aún les falta" para reunir las credenciales (hoy amparadas en las ficciones poderosas de la ciudadanía y las poblaciones merecedoras de "protección"). Esas ficciones están alimentadas por un imaginario de la carencia, de la incompletitud, que funda además esa especie de piedad civilizatoria del Norte global (y específicamente de una Europa hiperreal): hay un deber de convocatoria, deben *traccionarnos* al lugar de la completud.

Este punto pone al descubierto las situaciones problemáticas para la comprensión del presente continental. Porque no esta-

[34] Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009 [1951]. También véase la reflexión de Alejandro de Oto sobre los "ambientes de historicidad" de Fanon y sus lecturas por el postestructuralismo y la crítica poscolonial. Alejandro de Oto, *Franz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México, 2003, pp. 35-45.

mos hablando de *anomalías*, de sociedades donde suceden cosas patológicas y excepcionales. La noción de "Estado fallido" es tributaria de la imaginación más bienintencionada del aparato colonial. La idea fundamental de la modernidad y de su relato constitutivo como historia es hacer creer que el marco acontecimental del presente es excepcional y fallido, parainstitucional, una grieta en las concesiones modernas que de este lado del mundo nunca se aprendieron bien. Pero si Walter Benjamin nos enseñó que la excepción es la regla y que habitamos un estado de excepción permanente, la tarea central es cómo narrar eso políticamente, de forma que altere el "texto de lo mismo".

Ni México ni El Salvador, ni Colombia ni Brasil son Estados *fallidos* en tanto formaciones institucionales cotidianas de exceso, poder y entramados de gestión y exclusión. En todo lo que conservan de fantasmagoría, opacidad y producción de deseo, son Estados dispuestos a producir lo que acontece, están vehiculizados a ser en la mancuerna a veces difusa entre corporaciones, organizaciones criminales y estructuras contingentes de gobierno. Lo fallido legitima un supuesto modelo funcional, inmaculado, que carece de densidad empírica. La idea de que Améfrica Ladina nunca pudo "ocupar al modelo" es la que habilitó y sigue habilitando el imaginario de la piedad civilizatoria colonial.

La historia de los últimos 500 años en el continente suele narrarse con un dispositivo ideológico que combina el modelo teleológico, el fallido empírico y esa piedad del Gran Otro. Habitar críticamente el aparato de imaginaciones y de nombres que permiten develar y a la vez fisurar ese andamiaje de conceptos-entidades es el motor central que inspira a este libro y a su vocación de portulano convocante.

BIBLIOGRAFÍA

Añón, Valeria (2016), "Los usos del archivo", en Frida Gorbach y Mario Rufer, *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, México, Siglo XXI Editores, UAM.

Augé, Marc (1998), *Las formas del olvido*. Barcelona, Gedisa.

Bhabha, Homi (2002 [1994]), "Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol a las afueras de Dehli, 1817", en *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

Bidaseca, Karina (coord.) (2016), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina,* África, Oriente, Buenos Aires: CLACSO-IDAES.

Borges, Jorge Luis (1952), "El idioma analítico de John Wilkins", *en Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Sur.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central/Siglo del Hombre Editores.

_____, Óscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.) (1999), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto Pensar.

Catelli, Laura y María Elena Lucero (2012), *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones, Rosario,* UNR Editora.

Chakrabarty, Dipesh (2008), *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?,* Madrid, Tusquets.

Cornejo Polar, Antonio (2003), *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad histórico-cultural de las literaturas andinas,* Lima, CELACP-Latinoamericana Editores.

De Certeau, Michel (2006 [1975]), *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 238-240.

De Oto, Alejandro (2003), *Franz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México, pp. 35-45.

_____ (2017), "Fanon, crítica poscolonial y teoría. Notas en contextos latinoamericanos", en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, vol. 6, núm. 11, pp. 5-24.

_____, Laura Catelli y Mario Rufer (2018), "Introducción: pensar lo colonial", *Tabula Rasa, Dossier: Pensar lo colonial*, núm. 28.

De Sousa Santos, Boaventura (2009), *Una epistemología del Sur*, Buenos Aires, CLACSO/Siglo XXI Editores.

_____ y Maria Paula Meneses (2014), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, Madrid, Akal.

Dube, Saurabh (ed.) (1999), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México.

_____, Ishita Banerjee-Dube y Walter Mignolo (eds.) (2004), *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México.

Fanon, Franz (2009 [1951]), *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.

Fernández Retamar, Roberto, 2016 [1971], "Calibán", en *Pensamiento Anticolonial de Nuestra América*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 139-196.

Gandarilla, José G. (coord.) (2016), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad,* Madrid, Akal.

González, Lélia (1988), "A categoria político-cultural de amefricanidade", *Tempo Brasileiro*, vol. 92, núm. 93, pp. 69-82.

Hall, Stuart (2010), "El trabajo de la representación", en Eduardo Restrepo, Víctor Vich y Catherine Walsh (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Universidad Andina Simón Bolivar/Instituto Pensar/Universidad Javeriana.

Harvery, David (2005), "El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión", en *Socialist Register*, Buenos Aires, CLACSO.

_____ (2010b), "¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensando en el límite", en Eduardo Restrepo, Víctor Vich y Catherine Walsh (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Universidad Andina Simón Bolivar/Instituto Pensar/Universidad Javeriana, pp. 563-582.

Hernández, Rosalva Aída y Liliana Suárez Nava (eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes,* Madrid, Cátedra.

Hill Boone, Elizabeth y Walter Mignolo (eds.) (1994), *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham, Duke University Press.

Lander, Edgardo (comp.) (2000), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, CLACSO.

Meneses, María Paula y Karina Bidaseca (coords.) (2018), *Epistemologías del Sur*, Buenos Aires, CLACSO.

Moreiras, Alberto (2001), *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, Duke University Press.

Mignolo, Walter (s.f.), "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central/ Siglo del Hombre Editores, pp. 25-46.

Mudimbe, Valentín (1988), *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.

Nemser, Daniel (2017), *Infrastructures of Race. Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico,* Houston, University of Texas Press.

Ortega Reyna, Jaime (2018), "Una revolución imaginada. Itinerarios de la recepción de Franz Fanon en América Latina y el Caribe", en Margarita Vargas Canales (coord.), *Guerrero de silicio. Ecos a la obra de Franz Fanon*, México, UNAM, pp. 113-137.

Quijano, Aníbal (2016 [1998]), *Antología esencial. Cuestiones y horizontes*, selección y prólogo de Danilo de Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (eds.) (1997), *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Historias.

Rufer, Mario (2019), "Postcolonialism/Decoloniality", en Josep Raab, Olaf Kaltmeier, Michael Foley y Mario Rufer (eds.), *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas*, Londres, Routledge, pp. 379-392.

Saldaña Portillo, Josefina (2004), "Leyendo un silencio. El indio en la era del zapatismo", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México.

Segato, Rita (2007), "Raza es signo", en *La nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 131-150.

Spivak, Gayatri (2007), *Crítica a la razón poscolonial*, Madrid, Akal.

Williams, Raymond (2000 [1976]), *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y de la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 28.

COLONIALIDAD

DANILO ASSIS CLÍMACO

> Eres india, te queremos civilizar, pero seguirás siendo india.
> EMMA CHIRIX[1]

> La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América [...] Con América [Latina] el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder.
> ANÍBAL QUIJANO[2]

La comprensión de América como la primera identidad moderna tiene implicaciones inagotables para el pensamiento social. Junto a la consabida transformación geográfica de los mundos conocidos, estamos ante una metamorfosis del tiempo, donde lo que está por venir, la posibilidad de construcción humana de sus propios mundos, emergerá como la instancia legitimadora de las acciones humanas. Ello sería el rasgo definitorio de lo que siglos

[1] Emma Chirix, "Ch'aqulal, chuq'aib'il chuqa b'anobäl: Mayab' ixoqi' chi ru pam jun kaxlan tz'apatäl tijonïk", en *Cuerpos, poderes y políticas: mujeres mayas en un internado católico*, Guatemala, Ediciones Maya' Na'oj, 2013.

[2] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección a cargo de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO, 2014.

más tarde sería denominado modernidad y que entraña, al menos en tanto horizonte, un mundo libre de violencias arbitrarias, más allá de las formas seculares de dominación y explotación. Las formas de vida social en las Américas, que no estaban ajenas a relaciones de poder diversas, traían no obstante, en numerosos casos, andinos y amazónicos en particular, una articulación de prácticas no coercitivas, donde frecuentemente el trabajo colectivo era expresión de gozo, así como amplios sectores poblacionales participaban de la toma de decisión sobre toda cuestión relevante para lo colectivo. Sociabilidades tan distintas a las entonces existentes en los territorios de los colonizadores tuvieron una importancia decisiva en la construcción del imaginario moderno.

Sin embargo, más allá de la admiración genuina por las formas de vida indígenas entre no pocos colonizadores, en las Américas y en las metrópolis primó la oportunidad de imponer sobre los pueblos colonizados regímenes de trabajo cuya intensidad supuso un genocidio inconcebible de producirse en el mismo periodo en la península ibérica. Negarles la humanidad a los pueblos del territorio americano fue condición indispensable para legitimar el grado de violencia sobre ellos perpetrado. Su pronta clasificación mediante la categoría supraétnica[3] de "indios" apuntaba al mismo tiempo a su distinción radical frente a los conquistadores, así como a la indistinción entre pueblos que habitaban un territorio de 42 549 000 km^2 y albergaban formas de vida inconmensurables entre sí.

"Indio" fue, así, la primera categoría racial, ya en el siglo XVI se documentó que algunas de las propias poblaciones locales habían asumido el término impuesto para su propia autodenominación. Los debates de Valladolid y el logro de la Iglesia en atribuir a los pueblos indígenas un alma, es decir, una humanidad pagana sobre la cual pudiera tener injerencia, permitió a los pueblos originarios de América garantizar determinados límites

[3] Guillermo Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: una categoría colonial", *Anales de la antropología*, 1972, vol. 9, pp. 106-24.

a las condiciones de sobreexplotación en la cual se encontraban. Ello confluía con los intereses coloniales de evitar el genocidio de todos los pueblos nativos de las Américas y la consecuente pérdida de los conocimientos y el trabajo necesarios para generar valor dentro de la creciente red de mercados.

En relación con ello, se tomaría la decisión de masificar el tráfico de gente que provenía desde África, prontamente categorizados como "negros", categoría presente al norte del Mediterráneo desde siglos antes de la colonización de América, pero cuyo uso para referirse a la población africana se generalizaría desde entonces.[4]

"Negro" e "indio" fueron las primeras categorías raciales. Los conquistadores, en su mayoría originarios de pueblos recientemente unificados por la corona de Castilla, pasarían a comprender sus propios términos de autodesignación: "castellanos", "portugueses", posteriormente "europeos", cada vez más como elemento de distinción racial, siendo que la categoría "blanco" solamente emergería en el siglo XVIII en Estados Unidos. "Raza" es así una categoría de las relaciones de poder, desancorada de bases corporales o espirituales.

Sin embargo, el término "raza" no se encontraba entonces presente y es sumamente complejo seguir los hilos de las prácticas sociales y terminologías a ellas asociadas, alrededor de los ámbitos de la corporalidad, de lo espiritual —alma, racionalidad, cultura, civilización— y sobre todo de los conflictos concretos y las formas de gobierno de población.[5] Pero la distinción entre pueblos conquistadores y conquistados quedó anclada desde el siglo XVI y se extendió a sus respectivas y sucesivas des-

[4] Francisco Bethencourt, *Racismos: das cruzadas ao século XX*, São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2018.

[5] Para estas cuestiones, ver Mario Rufer, "La raza como efecto de conquista", *Art Cultura*, vol. 22, núm. 41, 2020, pp. 30-49 y Julio Arias y Eduardo Restrepo, "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", *Crítica y emancipación*, vol. 2, núm. 3, 2010, pp. 45-64.

cendencias dentro de límites maleables pero estrechos. Seguramente existieron —y existen— excepciones notables, así como la también temprana emergencia de la categoría "mestizo" supuso un contingente permanente de individuos que ocuparon espacios intersticiales, móviles, pero que no pudo más que excepcionalmente romper con los límites que en cada periodo histórico distinguía colonizadores.

De esta forma, lo más específico y determinante en las relaciones sociales establecidas en la colonia fue la notablemente estable distinción entre conquistadores y conquistados, así como entre sus respectivas descendencias. Aníbal Quijano propuso el término colonialidad, sin duda también para designar esta centralidad absoluta de la clasificación racial en las relaciones de poder que se configuraron durante el periodo colonial, pero sobre todo para dar cuenta de que esta clasificación social tendría una amplitud que extravasaba en mucho su contexto histórico y geográfico.

Así, que la colonialidad emergiera en el territorio de América, de América Latina especialmente, no indica un fenómeno continental, menos "interno" a las fronteras de los posteriores Estados-nación. Fue siempre un fenómeno intercontinental y pronto global, como lo era el campo de relaciones que permitió la emergencia de la "raza". Ello no sólo porque la "segunda colonización", intensificada a partir del siglo XIX sobre África y Asia, estuviera en franca continuidad con la colonización de las Américas, sobre todo en su justificación mediante el término de raza, sino porque los propios países colonizadores no eran pasibles de ser comprendidos en sí mismos sin la sobreexplotación deshumanizante de pueblos racializados y sus territorios y sin el proceso de usurpación de conocimientos alrededor del globo. Jack Goody tituló, indelicada pero certeramente, *El robo de la historia* a su libro sobre como Europa se apropió de modos de existencia que había compartido con muchas regiones de Asia y África, pero, con la colonización de América, las dimensiones del asalto fueron mucho mayores en el nivel geográfico y temporal.

Es asimismo crucial el hecho de la distinción de razas emerger, desde un principio, abarcando la totalidad de las dimensiones humanas. En el ámbito económico, la esclavitud fue impuesta a la gente "negra", mientras los "indígenas" fueron explotados bajo servidumbre, a la par que los "europeos", luego "blancos", asumieron una diversidad de labores independientes o asalariadas. En todos los casos, el producto de su trabajo fue tendencialmente direccionado hacia un mercado cuya expansión lograría dar la vuelta al globo, replicando las prácticas de conquista, colonización y de clasificación racializadora de la gente derrotada.

En los ámbitos simbólicos o intersubjetivos —correspondientes a toda riqueza existencial y cultural humana, incluidas las que permiten una relación entre lo humano y lo no humano, orgánico o espiritual—, los colonizadores en primer lugar expropiaron los saberes de los pueblos en todo lo necesario para afianzar la colonización, denostando aquellos conocimientos que fueron incapaces de asimilar. Por ello, considerará Quijano que el eurocentrismo nunca fue un etnocentrismo, en el sentido de una creencia de determinado pueblo, en el caso de Europa, sobre los demás.

"La gran suerte de Europa es haber sido un cruce de caminos", deslindó Aimé Cesaire: el eurocentrismo es antes de todo la usurpación de memorias, conocimientos y formas de relaciones sociales que se recombinarán dentro de una narrativa evolucionista que ubica la capacidad de gestar historia como únicamente occidental, cuyos inicios en Grecia tuvieron vigor para resistir a la barbaridad reinante y consolidarse de forma ya definitiva y progresivamente superior con la modernidad.

De esta forma, los pueblos del mundo no-europeo, racializados como no-blancos, quedaban rezagados, cabiéndoles pagar con la cesión de sus territorios y la fuerza de su trabajo el aprendizaje que les es otorgado por los blancos, el cual jamás podrán incorporar plenamente: "nunca dejarás de ser india", en la pluma de Emma Chirix, "llega usted demasiado tarde, tardísimo. Entre ustedes y nosotros habrá siempre un mundo –blanco–... Imposibilidad para el otro de liquidar de una vez para siempre el pa-

sado" en la pluma de Frantz Fanon. Así, en el mundo pautado por el futuro, el pasado es eternamente no-blanco.

De esta manera, en Aníbal Quijano, el término colonialidad hará sentido sobre todo en la expresión "colonialidad del poder", al referirse a la totalidad de las relaciones de conflicto/dominación/explotación entre la gente, alcanzando todas las dimensiones de la existencia social, dentro de un proceso de concentración de poder que impuso la convivencia en un único mundo de todos los mundos.

El término colonialidad aparece por primera vez en "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", en un número especial de *Perú Indígena* por los 500 años de la intrusión colonial. La expresión "colonialidad del poder" será presentada también en 1992, en "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas", donde Quijano realiza una de sus recurrentes visitas a la obra del Amauta. Pero el camino para llegar a esta propuesta teórica fue relativamente largo. En su infancia y juventud en Yanama, en los Andes Centrales, se vio profundamente marcado por la convicción de campesinos y maestros de que sus luchas no solamente hacían frente a hacendados abusivos, sino que apuntaban hacia la construcción de una nueva nación que trasbordaría a la fauna dominante. Esta percepción de la articulación entre lo rural y lo urbano, junto a su sensibilidad hacia el arte, marcarían una disposición intelectual que buscó desde un inicio el desvelar de un mundo que estaba totalizado por un patrón de poder, pero que era compuesto por una heterogeneidad histórico-social cuya riqueza debería ser igualmente comprendida. Así, desde sus primeros escritos en los años sesenta, la apuesta intelectual se encontraba en la articulación entre lo global y lo particular, por lo cual sus escritos no cedían fácilmente a cierto reduccionismo económico-político común en la sociología que le era contemporánea.

En los setenta, cuando su participación en las actividades políticas fue especialmente intensa, Quijano abogó por un socialismo radicalmente democrático. Se articuló a diferentes frentes socialistas que no se plegaban a la URSS o a tendencias centralistas del marxismo y defendió en Lima a la Comunidad Auto-

gestionaria de Villa El Salvador en su intento por no dejarse constreñir por partidos políticos de izquierda. Con todo, sus escritos defendían una predominancia de los trabajadores urbanos dentro de las organizaciones sociales, algo que ya no podría sustentar a mediados de los ochenta. En ese entonces, la derrota de los movimientos obreros en Perú y en el mundo, fue un golpe muy sentido, pero que a la larga, como puntualizó Rita Segato, permitió el abandono de lealtades hacia *corpus* teóricos y proyectos políticos eminentemente eurocéntricos.[6]

LA COLONIALIDAD DEL PODER Y LA GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO

La colonialidad del poder se relaciona íntimamente a una exégesis de las discusiones latinoamericanas sobre la transformación social, bajo la intuición, confirmada y madurada por sucesivas investigaciones, de que la naturaleza del eurocentrismo era distinta a la preconcebida hasta los años setenta y que las medidas que se creían solventes para superarlo lo habían dejado prácticamente intocado. Resquebrajadas las brújulas —sean marxistas, sean liberales— fue importante el darse cuenta de que ellas siempre apuntaban al norte.

Las dos grandes olas revolucionarias del siglo XX, entre México (1910) y Turquía (1919), y entre China (1949), Cuba (1959) y Vietnam (1975), sumadas a las victoriosas luchas por la reforma agraria en América Latina, a la descolonización de África, Asia y el Caribe —incluidas las breves experiencias de socialismo en Tanzania, Mozambique, Angola y Guinea-Bissau—, a la emergencia feminista, lésbica y gay, al antirracismo y a las revolucio-

[6] Rita Segato, "Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder", en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.

nes culturales y juveniles desde los años sesenta, no auguraban las severas derrotas de los años subsiguientes y aún menos el aplanamiento de la imaginación política y social.[7]

Fueron decenios de luchas exitosas, acompañadas por movimientos literarios, artísticos, por una intelectualidad fértil —en América Latina, el *boom*, la salsa, la samba, los debates de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía y el teatro del oprimido...— que súbitamente dejarían de existir, palideciendo con ellas también la percepción de los dramas que buscaban subsanar, las sensibilidades que cargaban, despertaban y alimentaban o las problemáticas que habían revelado. No era solamente una nueva derrota, era también la desaparición del campo de batalla.

Es difícilmente conceptualizable la pérdida de rumbo de aquel periodo. "'Si España cae, digo, es un decir, niños del mundo id a buscarla', clamaba Vallejo. Pero estaba seguro de que los niños del mundo irían a buscarla".[8] Las derrotas existían y se sabía que sus consecuencias podrían durar decenios, pero no extinguían el horizonte de lucha. Esta derrota que lograba romper una cadena de memorias y de aspiraciones transformacionales era así de una naturaleza distinta. Numerosas capas políticas e intelectuales se evadieron de los debates sobre una transformación de la existencia social, anclando sus naves alrededor de problemáticas concretas. Otros pasarían sin muchas pausas al campo enemigo. En este contexto, "para la gente más resistente o quizá más lúcida fue un periodo de un aislamiento terrible, muchos de nosotros hemos sentido más de una vez ser una minoría de uno".[9]

Así, la derrota política fue existencial, tanto en el campo subjetivo como en el nivel de la esencia de las luchas por la transfor-

[7] Aníbal Quijano, "¿El fin de cuál Historia?" en *op. cit.*, 2014.

[8] Aníbal Quijano, "El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento", *ibid.*

[9] Ivonne Trías, "Entrevista con Aníbal Quijano. Un nuevo imaginario capitalista", *Brechas*, 2002.

mación. En medio del inesquivable laberinto, Aníbal Quijano dirigió sus esfuerzos hacia la historia política, económica, intelectual y cultural latinoamericana. Las tareas que parecía intuir referían a que, en los esfuerzos en el continente por encontrar sus propias especificidades, estaban salidas insuficientemente exploradas para una comprensión reconfiguradora de la realidad social latinoamericana y de su inserción en el orden (de poder) global.

En Perú, las luchas por el territorio en el campo y la democratización de los espacios urbanos por parte de migrantes andinos habían dado lugar a un pensamiento inquieto que recorría todas las provincias del país y que, en las interpretaciones de Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui reverberaron continentalmente. Tras la muerte de Mariátegui en 1936, sin embargo, su pensamiento sería combatido desde el propio partido por él creado, ahora en manos estalinistas, mientras Haya de la Torre no acompañó la radicalización de las bases de su partido, el apra, a finales de los años cuarenta. Desde entonces, las intensas luchas sociales en el país estarían en larga medida dispersas y frecuentemente en conflicto entre sí. Los esfuerzos de Aníbal Quijano por consolidar las prácticas políticas cotidianas desde sus especificidades se vieron constantemente frustrados y, pese a las importantes victorias del campo popular a finales de los setenta —la huelga general de 1977 encerró la dictadura de Morales Bermúdez e impulsó una nueva constituyente—, los conflictos intestinos entre las izquierdas impidieron una alianza que las fortaleciera alrededor de la figura de Hugo Blanco. El intercambio terrorista entre Sendero Luminoso y el Ejército sumiría al país por veinte años en un proceso notable de despolitización del cual aún no sale.

En la lenta y pausada recomposición de su pensamiento —como el de toda América Latina—, Quijano recupera la dimensión artística de la literatura —de, entre otros, José María Arguedas, Juan Rulfo y Gabriel García Márquez— en la recomposición de sus propuestas sobre la heterogeneidad histórico-estructural con las cuales había trabajado desde inicios de los años

sesenta, dando nuevo impulso a repensar los modos de vida concreto de la gente en las formas de politicidad que pasan a incorporar.

En el campo ensayístico, José Carlos Mariátegui vuelve a ser una referencia fundamental. Son por lo menos tres las ofrecidas para el Amauta. En primer lugar, la reivindicación de la herencia marxista no como un *corpus* teórico, sino como una forma de indagar a la realidad, lo cual sería fundamental para cuestionar la manera como se había intentado comprender las clases sociales en América Latina.

En segundo lugar, porque la propuesta de heterogeneidad histórico-estructural, aun cuando no plenamente formulada, se encontraba en el ámago de su pensamiento, en la consabida interrelación entre economías andinas, "feudales" y capitalistas. Para Quijano, Mariátegui prenunció la distinción prístina de Raúl Prébisch entre centro y periferia y, por lo tanto, irrigó desde mucho antes el suelo donde brotarían los debates sobre la dependencia. En este sentido, la genealogía de la teorización de la colonialidad del poder es distinta a la de un concepto al cual vino a ser frecuentemente asociado, el de "colonialismo interno", propuesto por Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova en los años sesenta y que se enraizaba en las reflexiones de Lenin sobre las relaciones de dominación entre naciones en la Unión Soviética.

El tercer aporte de Mariátegui proviene de su formulación de que la noción de "raza" había supuesto un quiebre fundamental en la unidad del país, lo cual lo distinguía no sólo de la historia interna de Europa, sino también de la de Asia, donde el liderazgo político popular no se encontraba en manos de gente de "raza" distinta a la de las "bases".

En este último aspecto, fueron también muy importantes los avances realizados en los setenta por parte de Guillermo Bonfil Batalla sobre el carácter colonial y supraétnico del término "indio" —aunque el antropólogo mexicano finalmente rechazó el término "raza" por no lograr comprender que lo biológico a lo cual alude es, como toda representación, social—. Asimismo, la

relectura que Quijano hizo de su trabajo documental sobre la esclavitud peruana, a partir de la experiencia musical afrocaribeña durante su instancia de investigación en Puerto Rico (1981), los debates sobre la cuestión indígena en América Latina —desde sus experiencias junto al emergente movimiento amazónico en Perú hasta la lectura de Silvia Rivera Cusicanqui, José Bengoa o Andrés Guerrero en Boliva, Chile y Ecuador, respectivamente—[10] fueron fundamentales para una comprensión redimensionada de lo político en América Latina.

A nivel mundial, también quedará claro para numerosos sectores del debate que las luchas contrarrevolucionarias mundiales —impulsadas por un lado y otro de las potencias de la guerra fría— reforzaron sus lazos con las clases trabajadoras en los países centrales y con sus herederos en los países periféricos como forma de contener los avances de los países "emergentes".

Dentro de la realidad política mundial vivida desde América Latina, en el debate con estos y otros esfuerzos analíticos ocurridos entre los años setenta y ochenta, Quijano comprenderá que, en la base de los descaminos políticos de las generaciones anteriores, se encontraba una escisión en el nivel del más profundo imaginario simbólico mundial entre una humanidad plena y otra inconclusa y que ello era vivido en América Latina de una forma especialmente pungente. Aquí, la escisión entre colonizadores y colonizados, entre quienes se comprendían por su propia corporalidad y espiritualidad como blancos, europeos nacidos en exilio, y quienes habían sido conquistados y sometidos en tanto indígenas o negros, impidió una cohesión de orden nacional, es decir, en la cual hubiera aceptación de una participación política mínima de las poblaciones ubicadas en los ámbitos más bajos de las esferas de poder. El "desprecio" (Mariátegui), el "asco" (Rocío Silva-Santisteban) se trasladaba de las élites a las llamadas capas medias de la población y, con ello, también la

[10] Aníbal Quijano, "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", *Hueso Húmero*, núm. 26, 1990, pp. 8-33.

vida política pretendidamente anticapitalista infravaloró la politicidad de los pueblos indígenas, quedando invisibilizados desde un principio sus proyectos alternativos de buen vivir.

CONCLUSIONES

La teorización de la colonialidad del poder, en el marco de la comprensión de una totalidad histórico-social, articulada por un patrón de poder, permitió una comprensión de la imbricada relación entre raza y capital como los elementos constituyentes del patrón global de poder, proporcionando con ella un marco analítico integrador de problemáticas sociales, a la vez que respetuoso de la heterogeneidad histórico-social de la gente y los pueblos.

Específicamente, Quijano propició una redefinición del suelo sobre el cual emergieron las nociones de "raza" y "clase". Ambas categorías no sólo están en relación de intersección, sino que emergen articuladamente en el mismo momento histórico, no refiriéndose una a los ámbitos étnico/culturales y la otra a lo económico, sino que ambas —más precisamente, aquello a lo cual se refieren— conforman la totalidad social en todos sus ámbitos. Así, se ha incurrido de forma muy recurrente, incluso en debates finos sobre la obra de Quijano, en la formulación de que en América Latina "raza" es más importante que "clase", cuando la comprensión del autor apunta a que "raza" es el elemento central mediante el cual los grupos sociales se clasifican, dentro de los procesos eminentemente políticos de movimientos de la sociedad.

Asimismo, la comprensión de la pluralidad de los ámbitos de existencia social impide la predominancia de los ámbitos de control de la autoridad política —menos, alrededor de nociones asociadas con la institucionalidad del Estado-nación— devolviendo la politicidad al ámbito de la vida cotidiana y a las aspiraciones de las personas de forma inmediata.

Si en Quijano la colonialidad siempre fue colonialidad del poder, con lo cual hizo siempre referencia a la totalidad histórico-social en toda su heterogeneidad, buscando subsanar justamente una percepción particularista o empiricista de lo social, dentro de otras estrategias intelectuales, con sus propias defensas frente al empirismo, se propondrán expresiones más direccionadas. Así, Edgardo Lander propuso *Colonialidad del saber*[11] como título de la más importante recopilación de estudios descoloniales en América Latina y la expresión ganaría fuerza en numerosos textos posteriores para referirse a la colonialidad en el ámbito intersubjetivo o epistemológico. Walter Mignolo[12] propuso colonialidad del ser, posteriormente desarrollado por Nelson-Maldonado Torres.[13] Arturo Escobar propuso colonialidad de la naturaleza para dar cuenta del estrecho bies cosificante de los entes no humanos en la óptica eurocéntrica.[14]

Propuestas sumamente originales —y absolutamente necesarias, una vez que la teorización de la colonialidad del poder no logró acompañar la extensa literatura feminista en América Latina— vienen del campo del feminismo. María Lugones propuso

[11] Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

[12] Walter Mignolo, "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción.". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 11, 1995, pp. 9-32.

[13] Nelson Maldonado-Torres, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2007, pp. 127-167.

[14] Arturo Escobar, "Epistemología de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo", en *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Bogotá, Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2011, pp. 49-72.

"colonialidad del género" para explicitar que el propio género, entendido como distinción social entre hombres y mujeres, fue una imposición heteronormativa y colonial.[15] Rita Segato formuló una comprensión alternativa al argumentar sobre una predominancia de patriarcados de baja intensidad en América Latina que, derrotados, se dejaron interpelar por la alta patriarcalidad de los conquistadores, expandiendo la jerarquía entre hombres y mujeres en los mundos aldea, debilitándose los lazos sociales previos.[16] Numerosas investigadoras feministas, muchas autodenominadas negras, indígenas o mestizas, dialogaron de forma explícita con la obra de Quijano, por veces confrontándola y abriendo muchos espacios de discusión.[17]

BIBLIOGRAFÍA

Bonfil Batalla, Guillermo (1972), "El concepto de indio en América: una categoría colonial", *Anales de la Antropología*, vol. 9, pp. 106-24.

Escobar, Arturo (2011), "Epistemología de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo", en *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Bogotá, Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, pp. 49-72.

Mariátegui, José Carlos y Aníbal Quijano (1991), *Textos básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica.

[15] María Lugones, "Colonialidad y género", *Tabula rasa*, 2008, núm. 9, pp. 73-101.

[16] Rita Laura Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.

[17] Diana Gómez Correal, Yuderkys Espinoza y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales. En Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2014.

Quijano, Aníbal (2020), *Por la imaginación política. De la socialización a la descolonialidad del poder*, compilación a cargo de Danilo Assis Clímaco, Lima, Red de Descolonialidad y Autogobierno Social.

___(2014a), "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección a cargo de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO.

___ (2014b), "¿El fin de cuál Historia?", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección a cargo de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO.

___(2014c), "El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección a cargo de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO.

___ (1992a), "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas", en *José Carlos Mariátegui y Europa: La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta.

___ (1992b), "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, pp. 11-20.

___ (1990), "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", *Hueso Húmero*, núm. 26, febrero.

Segato, Rita Laura (2013), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

COMUNITARIO/LO COMÚN

RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR

La genealogía de los términos "comunitario"/"lo común", tal como actualmente nutren el debate público, es accidentada y tensa. Su "contexto de surgimiento"[1] es claramente colonial. Durante el largo camino de construcción de repúblicas independientes y de frágil consolidación de Estados-nación en nuestro continente, ambos términos han estado atrapados en la madeja de contradicciones históricas heredadas del periodo colonial: "lo comunitario" ha aludido, por una parte, al conjunto de prácticas que organiza la vida de la "gente de costumbre"[2] —en contraposición a la "gente de razón"— también llamada "el común"; la posesión-propiedad comunitaria —*la propiedad del común*— de tierras, aguas y bosques, así como las prácticas organizativas estabilizadas en el tiempo para su gestión, han sido ferozmente

[1] Thomas Kuhn, en su clásico *La estructura de las revoluciones científicas* (México, Fondo de Cultura Económica, 1971), sugiere estudiar el "contexto de surgimiento" de los conceptos a fin de entender cabalmente a qué aluden y de qué manera se inscriben en la argumentación general dominante durante un periodo específico dentro de lo que él llama "ciencia normal". Consideramos que indagar brevemente en tal "contexto de surgimiento" y, sobre todo, en la manera cómo se oscurece la racionalidad íntima de las prácticas que dan vida y forma a lo comunitario y lo común, en tanto durante al menos dos siglos los contenidos que se inscriben en tales términos quedaron inscritos en un esquema argumental que distingue indios y criollos o, posteriormente, indios y ciudadanos, así como producción campesina contrapuesta a producción industrial, y todo esto incluido en la disyuntiva progreso-atraso, brindará el dibujo esquemático, a pinceladas gruesas, de tal contexto de surgimiento.

[2] Sobre el tema puede verse el excelente trabajo de Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre, gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI Editores, 1997.

atacadas por los afanes del liberalismo económico y político, empeñado en fijar al individuo —inicialmente varón y con cierta renta mínima— como sujeto del derecho básico de la civilización capitalista: el derecho a la propiedad.

Más tarde, durante decenios, tanto el uso cotidiano de los términos "comunitario" y "común" como la indagación conceptual en ellos, se insertaron en las diversas disciplinas científicas —la antropología académica mexicana es un caso paradigmático—, asociando su significado con ciertas especificidades de formas de vida indígenas; realizándose de modo paralelo, muchas veces ajeno y ciertamente diferenciado, estudios sobre "lo campesino" y su peculiar "economía". En este marco quedó fijada "la comunidad" —campesina o indígena— como objeto de investigación; se impuso la tríada indígena, comunitario y campesino como ejes analíticos para el acercamiento a prácticas productivas y políticas distintas, divergentes y en ocasiones antagónicas a la expansión de formas políticas liberales basadas en el individuo votante y a formas productivas organizadas a través del salario.

La conversión en canónica de una mirada fragmentada inscrita en el marco de los programas políticos nacionalistas revolucionarios, centrados en la construcción de naciones homogéneas por la vía de la educación, el voto y, en ciertos lugares, la reforma agraria; dificultó, por muchos años, la comprensión de "lo comunitario" y "lo común" como *a*] relación social, *b*] constelación articulada y coherente de actividades colectivas plenamente políticas, *c*] fuente de saberes y prácticas que nutren horizontes de transformación social y reequilibrio estatal.[3] Esta

[3] En su clásico *Oprimidos pero no vencidos*, Silvia Rivera Cusicanqui (2003) presenta un alegato fuerte en el sentido mencionado. La autora expresa que "hablar de luchas campesinas en Bolivia supone una necesaria aclaración. El término 'campesino', oficialmente adoptado en el país a partir de la revolución de 1952, suele enmascarar los contenidos que desarrollaron en sus luchas las poblaciones rurales predominantemente indias (qhechwa, aymara, guaraní, etc.) durante el periodo republicano". En esta entrada se busca esclarecer o "desenmascarar" tales contenidos.

entrada la ordenaremos al presentar algunos hilos de los debates que han nutrido la reflexión sobre "lo comunitario" y "lo común", dando relevancia y sentido a las tres cuestiones arriba enunciadas, rastreando hilos de su resignificación autoafirmativa, es decir, aquello que se devela si la argumentación parte de la reivindicación de la inmensa constelación de acciones y palabras que sostienen la producción de "lo común".

Dos momentos clave para el rastreo de la revitalización de los conceptos en cuestión (uno situado en México y otro en Bolivia) brotaron no desde el conocimiento académico, sino desde la capacidad recuperada de enunciación autónoma por parte de intelectuales en lucha de origen indígena implicados en la defensa de lo que ahora llamamos "bienes comunes naturales" y en la época se designaban como "recursos naturales". En Oaxaca, México, Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna publicaron, a finales de los setenta y durante los años ochenta, conceptualizaciones de las prácticas comunitarias asentadas en las sierras Mixe y Norte de Oaxaca al introducir el término "comunalidad" en el debate público primero local y, posteriormente, nacional. Por su parte, en Bolivia, Felipe Quispe, publicó en 1986 por primera vez "¡Tupak Katari vive y vuelve, carajo!", texto en el cual produce una narración vigorosa y enfática del protagonismo comunitario en la sublevación de 1781 en la región del Alto Perú (actualmente Bolivia); además de explicar diversos ejes de comprensión de la textura de tal protagonismo distinguiendo diversos patrones de reciprocidad en los intercambios internos, materiales y políticos del tejido comunitario.

Dos nociones contribuyeron, pues, de manera relevante a la revitalización de los debates sobre "lo comunitario" y "lo común": "comunalidad" y la resignifiación del "ayllu" como estructura productiva y política. Los argumentos para presentar tales nociones despejaron las trabas construidas desde cierto acercamiento académico antropológico, sociológico y económico —insistimos, sobre todos los conocimientos producidos en marcos nacionalistas revolucionarios que exigían el estudio de "anomalías" que se resistían a los procesos de nacionalización y homo-

geneización en el marco de unidades políticas nacionales en consolidación—. En segundo lugar, estos esfuerzos teóricos criticaron vigorosamente los acercamientos sesgados y parciales del marxismo esclerotizado y no crítico que durante decenios mantuvo una perspectiva prescriptiva y dogmática en el estudio de las relaciones sociales realmente existentes, sobre todo al acercarse a los modos de vida en el ámbito rural en países con herencia colonial y en la comprensión de prácticas y relaciones sociales distintas y divergentes a las capitalistas.

Entonces, las dos nociones ligadas a procesos de revitalización de la comprensión de "lo comunitario" que nos interesa enfatizar, "ayllu" en la región andina y "comunalidad" en las sierras de Oaxaca, *comparten el hecho de ser esfuerzos para explicar modos de vida, lucha y resistencia propios*, enunciados desde la primera persona del plural y utilizando palabras gestadas desde la propia práctica cotidiana de reproducción de la vida. Ambos, pues, fueron esfuerzos por subvertir y desbordar los términos canónicos de la argumentación, fijados tanto por la academia dominante como por el sentido común hegemónico.

Al hablar de "ayllu" y ligarlo con un amplio conjunto de palabras que aluden a patrones de obligatoriedad y reciprocidad vigentes al interior de los tejidos comunitarios andinos, justamente se hacen visibles los tejidos estables de relaciones sociales que organizan la vida colectiva para la realización de tareas cotidianas fundamentales para el sostenimiento del propio tejido. "Ayllu", desde ahí, es una voz aymara que alude a complejos formatos políticos para el enlace y equilibrio de las relaciones entre distintas localidades para *a*] utilizar los "bienes comunes naturales", *b*] gestionar las necesidades colectivas —por ejemplo, el aprovisionamiento de agua, el cuidado y uso de los bosques o de las tierras fértiles disponibles— y *c*] organizar patrones de reciprocidad que regulen los intercambios entre las diferentes partes que componen el tejido. Atrapados en la estructura lógica del lenguaje castellano —idioma del colonizador—, los significados de ayllu se fracturan, sobre todo porque no puede, en castellano, aludir simultáneamente al tejido y a la dinámica que lo teje.

Similares esfuerzos por expresar con palabras propias el significado de lo comunitario y sus dinámicas internas de autoproducción de vínculo, acuerdo y capacidad colectiva de creación y cuidado, llevaron a Floriberto Díaz y a Jaime Martínez Luna a proponer, en Oaxaca, el término "comunalidad", que explicaron a través del *trabajo que sostiene la vida comunitaria*, a partir de distinguir sus diversas dimensiones. Martínez Luna lo explica de la siguiente manera:

> La "comunalidad" —como reproductoras de nuestra organización ancestral y actual— descansa en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta).[4]

Otra vertiente del debate académico sobre lo comunitario, sus contenidos y contradicciones la podemos rastrear en dos relevantes autores latinoamericanos: la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui y el ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría. Es notable que ninguno de estos autores se propone estudiar específicamente "lo comunitario", aunque ambos contribuyen a ello: alumbran hilos decisivos para su comprensión. Rivera Cusicanqui publicó en 1984 —en su texto seminal *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*— una indagación acuciosa y sagaz sobre los modos en que el tejido comunitario andino en Bolivia desplegó sus luchas a lo largo del siglo XX: al narrar la historia y recuperar la memoria de lucha —sobre todo de aymaras y qhechwas—, exhibe los rasgos contradictorios de lo comunitario andino al tiempo que alumbra sus capacidades políticas. Al hacerlo así, desestabiliza la analítica de la época que fragmentaba el acercamiento a procesos de lucha rurales de raigambre indígena a través de la lente del "campesinado".

[4] Jaime Martínez Luna, *Textos sobre el camino andado*, Tomo I, Oaxaca, CAMPO-CSEIIO, 2013, p. 251.

Por otra parte, Bolívar Echeverría, al recuperar la crítica a la modernidad capitalista a través de herramientas marxistas también criticadas, realiza el estudio minucioso de las variadas formas en que la "lógica del valor de uso" —de los bienes naturales y las creaciones humanas— se ve subordinada y enajenada en la "lógica abstracta del valor como sustancia ciega e indiferente a toda concreción".[5] El aporte de Bolívar para la comprensión de "lo comunitario" consiste en reconocer como inmediatamente política la insistente capacidad de forma desplegada por las colectividades humanas para garantizar su existencia material. Esta capacidad de forma se encuentra cercada y es agredida sistemáticamente por los ciclos de acumulación de valor en el marco de la civilización capitalista. Y, al mismo tiempo, dicha capacidad de forma es sistemáticamente relanzada, se reitera y actualiza ensayando variaciones ancladas en la defensa y ampliación del valor de uso de los bienes disponibles, heredados y producidos. Con los aportes de Bolívar Echeverría se reinstala en el debate académico de corte marxista la cuestión de cómo y en medio de qué tensiones y contradicciones se (re)produce colectivamente la vida social en antagonismo sistemático a la valorización del valor.

Al nutrirse con estos debates, se ha producido una recuperación más o menos reciente de la comprensión de "lo comunitario" y sus cualidades políticas que ligan el estudio cuidadoso de la trama de relaciones sociales productivas y políticas, centradas en la garantía de reproducción colectiva de grupos específicos de seres humanos —por lo general, distinguidos a través de marcadores étnicos de raigambre colonial—, esforzándose por ir más allá de tales marcadores. Gladys Tzul (2016), por ejemplo, en su estudio

[5] En "Modernidad y revolución", ensayo contenido en *Valor de uso y utopía*, Echeverría (1998: 63) señala: "en la base de la vida moderna actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la 'lógica del valor de uso', el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de 'los bienes terrenales', a la lógica abstracta del valor".

sobre los "Sistemas de gobierno comunal indígena" en su natal Totonicapán, Guatemala, sugiere que la comprensión de lo comunitario necesariamente pasa por el reconocimiento de las capacidades políticas y de gobierno de prácticas de defensa y cuidado de bienes para la reproducción de la vida colectiva. Se establece, desde tales argumentos, un hilo de inteligibilidad que permite entender lo comunitario como cualidad autoproducida en una trama de relaciones situadas, dirigidas a la autorreproducción como cuerpo colectivo, a través de las cuales se enlazan quienes comparten la gestión y usufructo de un determinado bien o riqueza material.

Desde esta perspectiva, la noción de "comunitario" se conecta con un conjunto de rasgos que distinguen las maneras como se realizan las tareas colectivas para la garantía de sustento bajo pautas de obligatoriedad y reciprocidad —que contrastan con otras prácticas y formatos, por ejemplo, los liberales—. Así, "lo común" y "lo comunitario" ya no refieren únicamente a un conjunto de bienes naturales o sociales organizados en una específica relación de propiedad, sino que aluden a la manera en que la actividad humana colectiva se organiza para relacionarse con los fundamentos más básicos del sustento vital. Agua, bosques, mares, semillas, etc., no son inmediatamente "bienes comunes naturales", sino que se convierten en tales a través del uso que una colectividad determinada —situada— hace de ellos y, sobre todo, de la manera en la que tales bienes se gestionan y cómo se decide sobre ellos. Si se mira desde ahí, se entiende que "lo común" no son colecciones de cosas, sino que "lo común", en tanto relación social, se produce

> entre muchos, a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración que habilitan continua y constantemente la producción y el disfrute de una gran cantidad de bienes —materiales e inmateriales— de uso común.[6]

[6] Raquel Gutiérrez, Mina Lorena Navarro y Lucía Linsalata, "Repensar

De esta manera se entiende "lo común", insisto, ya no como una cosa o un conjunto de bienes, sino ante todo como una pléyade de relaciones sociales; es decir, "lo común" es un modo de relación entre los seres humanos y entre éstos y sus medios de existencia orientado por la obtención recíproca de valores de uso y por el cultivo sistemático de capacidades de gestión —política— de tales bienes. Los términos aluden, entonces, a tramas de relaciones estables en el tiempo, no inmediatamente organizadas en torno a la circulación mercantil, la obtención de ganancias y el privilegio del valor de cambio que son atributos de las relaciones sociales capitalistas. Estudiando las muy diversas maneras en que "lo común" se produce y reproduce a través de la actividad asociada y coherente de específicas colectividades humanas, se abre la reflexión sobre "lo comunitario" ahora entendido no como "objeto de análisis" (tal como lo fue "la comunidad" para cierta antropología), sino como atributo, una colección coherente de rasgos característicos de muy diversas tramas asociativas centradas en la garantía de sustento. Así, el término "entramado comunitario" ha sido propuesto y desarrollado por Gutiérrez, Navarro y Linsalata no como cierre conceptual, sino como soporte en el lenguaje para distinguir constelaciones diversas de relaciones humanas que no se ciñen ni pliegan a las maneras de vinculación y enlace prescritas en la modernidad capitalista por la valorización del valor; ni son organizadas en los marcos legales estatales (vinculación mercantil, formatos asociativos de índole civil contrapuestos al llamado espacio público), sino que entran constantemente en disputa con tales pautas empeñándose en desbordarlas y deformarlas.

Al eludir la amenaza de cierre conceptual —que en términos modernos es lo que permite *universalizar*— Gutiérrez, Navarro y Linsalata han alentado el estudio de múltiples experiencias de producción de común situadas, indagando en la calidad de los

---

lo político, pensar lo común. Claves para la discusión", en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Márgara Millán (coords.), *Modernidades Alternativas*, México, DGAPA-UNAM/Ediciones del Lirio, 2016, p. 388.

vínculos, en las formas de gestión, en los ensayos de estabilización de tales modos de gestión y usufructo de bienes naturales que se vuelven comunes a través de la propia acción de apropiación y usufructo colectivos pautada por variopintos patrones de reciprocidad y obligatoriedad. Desde ahí es posible ensayar formas de *generalización* para comprender "lo comunitario" más allá de lo indígena y entenderlo como relación social antagónica al capital. Se trata de estudiar, entonces, no qué es "lo comunitario" o como son las comunidades, sino cómo se organizan y reorganizan los vínculos entre las personas que colectivamente gestionan parte de su vida material bajo pautas no —o no plenamente— capitalistas, generando todo tipo de arreglos para la gestión de su vida material, o de ámbitos de su vida material, y cómo todo este quehacer se teje en la memoria. Mina Lorena Navarro (2016), en su trabajo *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana*, exploró diversos empeños de creación colectiva de vínculos colectivos orientados a la producción de lo común en la Ciudad de México y en Puebla, al habilitar la generalización de lo aprendido en otros ámbitos sobre la producción de lo común sin perder las especificidades y diferencias.

Finalmente, la reflexión sobre "lo comunitario" y "lo común" producida con dificultad en este continente, se enlaza con otros estudios que desde otras geografías han reflexionado desde tradiciones de pensamiento de izquierda libertaria y feminista, en particular, con el trabajo de la revista *The Commoner*, cuya integrante más conocida es, sin duda, la feminista marxista Silvia Federici. La perspectiva de los integrantes de *The Commoner* comparte con los ejes presentados en esta breve reseña en dos aspectos: *a*] colocar la cuestión de la producción y reproducción de la existencia de las colectividades situadas como eje central de su preocupación teórica, y *b*] entender los modos en que los sistemáticos y exigentes esfuerzos por asegurar la existencia colectiva a través de relaciones de "compartencia" y gestión colectiva son cercados y agredidos por el conjunto de relaciones y estrategias capitalistas que entonces se definen como inmediatamente anta-

gónicas a la perseverante actividad comunitaria de garantía de sustento.

El muy amplio conjunto de debates impulsados desde *The Commoner*, contrapuestos a otras perspectivas sobre lo común promovidos desde otras geografías y en otras lenguas,[7] dialoga claramente con los esfuerzos hechos en este continente para integrar la comprensión de lo común y lo comunitario por fuera de las claves de análisis fijadas por la relación de propiedad y de los marcos de los Estados nación, al reconocerlas como constelación de actividades colectivas cotidianas y políticas sostenidas de manera estable en el tiempo, no inmediatamente subsumidas a la valorización del valor, aunque atravesada y cercada por la rígida urdimbre históricamente construida mediante la hibridación de prácticas e instituciones coloniales y capitalistas.

[7] Es notable, en particular, la distancia entre los trabajos promovidos por *The Commoner* y las mucho más difundidas ideas sobre lo común enunciadas por Michel Hardt y Toni Negri en inglés y por Laval y Dardot en francés. De manera esquemática, por motivos de espacio, resumimos las críticas de la siguiente manera. Por un lado, la reflexión de Hardt y Negri sobre lo común en *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común* (Madrid, Akal, 2011), entre otros, ha sido duramente criticada por Silvia Federici en sus obras *Revolución en punto cero* (Argentina, Traficantes de Sueños, 2017) y *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (Buenos Aires, Tinta Limón, 2015) en tanto los autores parten de comprender el trabajo asociado y cooperativo como producto del capital y elaboran sus argumentos desde ahí. La perspectiva tanto de Federici, como de otro conjunto de autores cuyas ideas hemos visitado brevemente en esta entrada, es exactamente la contraria: los lazos comunitarios se producen y reactualizan a través del trabajo para la garantía de sustento y, sólo después, las riquezas así producidas o cuidadas —comunes— son apropiadas por el capital. Por su parte, Laval y Dardot, en su amplio estudio intitulado *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (México, Gedisa Mexicana, 2017), admiten de entrada, la distinción moderna entre economía y política, entre mundo reproductivo y productivo y ámbito de la decisión política e indagan acerca de lo común básicamente en el segundo aspecto sin identificar ese hiato como aquello que se vuelve a tejer en el quehacer comunitario practicado por colectividades muy diversas.

BIBLIOGRAFÍA

Echeverría, Bolívar (1998), *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores.

Gutiérrez, Raquel (2018), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común*, Oaxaca, Debates contemporáneos desde América Latina, Pez en el Árbol / Casa de las Preguntas.

____, Mina Lorena Navarro y Lucía Linsalata (2016), "Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión", en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Márgara Millán (coords.), *Modernidades Alternativas*, México, DGAPA-UNAM/Ediciones del Lirio.

Hardt, Michael y Negri Toni (2005), *Imperio*, Barcelona, Paidós.

____(2004), *Multitud*, Madrid, Debate.

Laval, Christian y Dardot Pierre (2017), *Común: Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*, México, Gedisa Mexicana.

Martínez Luna, Jaime (2013), *Textos sobre el camino andado*, tomo I, Oaxaca, CSEIIO-CAMPO.

Navarro Mina, Lorena (2016), *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP.

Quispe, Felipe (1986), *¡Tupak Katari vive y vuelve, carajo!*, La Paz, Ediciones Ofensiva Roja.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2003), *Oprimidos pero no vencidos [1984]*, La Paz, Aruwiyiri, thoa.

Robles, Sofía (2014), Floriberto Díaz. Escritos. *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, DGPFE-UNAM.

Tzul, Gladys (2016), *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Guatemala, SOCEE-tz'i'kin-Maya'Wuj.

VV. AA. (2019), *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*, Selección de textos de El Apantle, Madrid, Traficantes de Sueños.

CONQUISTUALIDAD

VALERIA AÑÓN

> ...exhorto y ruego a todos los Españoles que en mi compañía fueren a esta guerra que al presente vamos, y a todas las otras guerras y conquistas que en nombre de S. M. por mi mandado hubieren de ir, que su principal motivo e intención sea apartar y desarraigar de las dichas idolatrías a todos los naturales destas partes...
>
> HERNÁN CORTÉS, *Ordenanzas militares y civiles.*

> "Yo no estoy completo de la mente".
>
> HORACIO CASTELLANOS MOYA, *Insensatez.*

El concepto de "conquistualidad" fue acuñado por la antropóloga Rita Segato y constituye un caso peculiar dentro del léxico decolonial (y poscolonial) americano. Su particularidad radica en que no se trata de un concepto cerrado, ocluido, sino que se encuentra en construcción progresiva en los últimos años del trabajo de Segato.

Es posible inscribir una de sus primeras apariciones en una entrevista en el diario argentino *Página/12*, del 29 de mayo de 2015. Allí, el término es descrito de la siguiente manera:

> Hay una idea que estoy trabajando, donde elaboro algo que comenzó como una broma y ahora es serio: estaríamos hoy en tiempos de conquistualidad del poder, más que de colonialidad del poder, como propuso Aníbal Quijano en su célebre formulación. Me refiero a una nueva forma de conquista de los territorios, de rapiña de todo, sin límites legales. Una característica esencial de la conquista fue la suspensión del derecho, de los códigos de justicia de la época, por lo cual la Corona pasó a tener una existencia en gran medida ficcional como poder central. Hoy estamos en un momento semejante debido a la ferocidad de las apropiaciones territoriales, al desalojo de

los pueblos de sus espacios de vida, realizados con una truculencia extrema. Muchas veces esa crueldad se exhibe aún más en el cuerpo de las mujeres. El paradigma de explotación actual supone una variedad enorme de formas de desprotección de la vida humana, y esta modalidad de explotación depende de la disminución de la empatía entre personas que es el principio de la crueldad. De ahí hay sólo un paso a decir que el capital hoy depende de una pedagogía de la crueldad, de acostumbrarnos al espectáculo de la crueldad.[1]

La extensa cita vale la pena porque todo está aquí, incipiente, pero certero: la conquista como proceso en curso; la violencia, la crueldad y la rapiña como acciones distintivas de este proceso; el cuerpo de mujer como señal, signo y síntoma; la Ley y sus desajustes entre la letra y la cotidianeidad; la articulación y derivación respecto del concepto de colonialidad; la lógica del capital y su pedagogía de la crueldad, a la que el patriarcado es profundamente funcional. También están aquí, desplegados de manera aparentemente casual, un modo de mirar, un método, una pregunta de investigación y la invención de un léxico que son los ejes que Segato marca, en distintos artículos, libros y conferencias como operaciones cruciales del trabajo intelectual.[2]

[1] Verónica Gago, entrevista a Rita Segato, "La pedagogía de la crueldad", *Página/12*, 29 de mayo de 2015.

[2] Las definiciones del término se amplían en otros trabajos sin apartarse de la idea original. "En este nuevo mundo, la noción de un orden del discurso pautado por la colonialidad del poder se vuelve prácticamente insuficiente. De ese patrón emerge, muda y cruda, la práctica del barrido de los pueblos de los territorios de ocupación tradicional o ancestral. *De la colonialidad se consuma un retorno a la conquistualidad.* [...] Para nuestro continente, América Latina, las formas extremas de crueldad que se expanden desde México, América Central y Colombia hacia el Sur, su atmósfera dramática, caótica y crecientemente violenta pueden ser atribuidas a la idea de que, en nuestros paisajes, la conquista nunca se completó, nunca fue consumada, y es un proceso continuo todavía en marcha" (Rita Segato, *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo, 2020, p. 43; énfasis mío). "Los crímenes del patriarcado expresan las formas contemporáneas del poder, el arbitrio sobre la vida de los dueños, así como una conquistualidad violadora y expropiadora permanente [...] término más verdadero que colonialidad, especialmente

Esta apretada definición presupone e implica una serie de genealogías que confluyen para darle densidad al concepto y provocar una torsión en los modos en que la colonial-modernidad ha sido pensada. El neologismo se constituye a partir de las preocupaciones centrales de la investigación que Segato lleva a cabo desde hace varios años en torno a dos conceptos constitutivos: la raza y el género. Éstos, que organizan su dispositivo retórico y analítico, encuentran en la noción de conquistualidad una síntesis fructífera, así como la posibilidad de un desarrollo posterior y una inteligibilidad futura, en la medida en que Segato misma invita a repensar colectivamente, en conversación, este vocabulario, y a brindarle espesor a partir del diálogo.

GENEALOGÍAS Y DERROTEROS CONCEPTUALES DE LA CONQUISTUALIDAD

La noción aquí abordada se construye a partir de tres dimensiones que, entrelazadas, constituyen el nudo de las investigaciones y apuestas teóricas de Segato: la violencia y el género, la colonialidad y la temporalidad. De allí que sostengamos que este neologismo funciona como síntesis y punto de partida para el despliegue de una teoría diversa porque condensa la dinámica y la lógica de estas dimensiones.

Conquistualidad implica, en primer lugar, el énfasis en la violencia de la guerra y en dinámicas bélicas que, fundadas en el primer ciclo de conquista de América, persistirían hasta el presente. Opera aquí un campo semántico que articula, sin igualar, guerra, crueldad, pedagogías siniestras, tipos de violencia, cuerpos feminizados y racializados, y la lectura inferencial de éstos en términos de signos de un poder que no puede ser visto, pero que debe ser nombrado.

después de concluir que [...] es falso pensar que el proceso de la conquista un día concluyó" (*ibid.*, p. 22).

La violencia ha sido una de las dimensiones centrales en las investigaciones de Segato (2003)[3] y tiene en su libro *Las estructuras elementales de la violencia* su formulación más densa. Allí, la violación como eje de reflexión acerca del sometimiento de los cuerpos feminizados le permite desplegar una de sus tesis de mayor pregnancia en sus investigaciones futuras: la noción de violencia expresiva, y la lectura de la violación como mandato y como enunciado. Este enunciado es dicho en dos ejes: el vertical, de relación con la víctima; el horizontal, de relación con sus pares, lo cual implica la consolidación de una fratría masculina perversa. La concepción de violencia expresiva que escenifica la violación, y que Segato diferencia de la violencia instrumental (a partir de la cual la violación suele ser concebida y narrada, tanto en los medios masivos como en la Ley), es central para comprender el funcionamiento de la conquistualidad, ya que permite insistir en el proceso de subordinación y derrota que la guerra de conquista produce y que es reiterado en el discurso público, e inscrito en las imágenes y memorias de las comunidades.

Ello ocurre por medio de una dinámica representacional que no permite concebir la conquista como proceso clausurado en el pasado, sino que la actualiza y vuelve a desplegar diacrónicamente. Para que eso sea posible, la conquista y la violencia expresiva que ésta implica funcionan asociando conquistado/dominado/sometido/femenino en una lógica que no remite a la biología de los cuerpos, sino a posiciones de subordinación y dominación, por ello Segato habla de cuerpos feminizados, noción que incluye también a niños y varones, por ejemplo. Se evidencia aquí, además, la profunda coherencia del pensamiento de Segato, que sostiene con énfasis la noción de género como categoría productiva para pensar, en tanto la define como biologización de la diferencia (definición que le permite, además, establecer una analogía con el concepto de raza).[4]

[3] Incluye artículos e investigaciones producidos desde los años noventa.

[4] Este debate en torno al género, que se está dando en la actualidad en el feminismo, es aludido en Segato (2018, pp. 28 y ss).

Violación, violencia expresiva y guerra se despliegan en una constelación de términos afines, que condensa además dimensiones sincrónicas y diacrónicas. Es en su larga reflexión acerca de la violencia en el cuerpo de las mujeres, la cual tiene un hito en los trabajos sobre los feminicidios de Ciudad Juárez, que Segato, siguiendo a otras investigadoras como Susan Brownmiller, historiza la violación y marca un clivaje entre sus sentidos premodernos y modernos.[5] Así, en la premodernidad, la violación aparece, para Segato, como una suerte de castigo comunitario, y el cuerpo de mujer, territorio en el cual compiten los hombres, y "acto canibalístico [en un sentido metafórico], en el cual lo femenino es obligado a ponerse en el lugar del dador de fuerza, poder, virilidad".[6] Ese castigo comunitario, tipificado y enunciado, aunque raras veces puesto en práctica —al menos según los datos etnográficos disponibles—, adquiere otros sentidos en la guerra premoderna, donde el cuerpo femenino y feminizado es intercambiado como regalo u ofrenda, inseminado, convertido en soldadera; aunque también es territorio de combate y de comunicación con otro masculino, al que se le habla a partir de la afrenta y del gesto disciplinador de toda la comunidad que la violación implica.[7] Segato concibe, ya para este contexto, la violación como una escena bélica y una escena de comunicación perversa entre interlocutores masculinos; una suerte de acto ante otros que persiste en todo desplazamiento y sentido de la violación posteriores.

[5] Rita Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2006; Susan Browmiller, *Against Our Will. Men, Women and Rape*, Nueva York, Fawcett, 2020 [1975].

[6] Rita Segato, *Las estructuras elementales... op. cit.*, p. 31.

[7] "El cuerpo de las mujeres, en el sistema de estatus, como muestran las violaciones que acompañan la ocupación de un territorio en las guerras premodernas y también en las modernas, es parte indisociable de una noción ancestral de territorio, que vuelve, una y otra vez, a infiltrarse intrusivamente en el texto y práctica de la Ley" (Rita Segato, "Las estructuras elementales de la violencia: contrato y estatus en la etiología de la violencia", en *Las estructuras elementales... op. cit.*, p. 141).

Este funcionamiento de la violencia de la violación sufre una intensificación, un cambio de signo con la colonial-modernidad, de la cual la guerra de conquista es momento fundante. Segato identifica este desplazamiento en el presente a partir de sus investigaciones antropológicas y etnográficas para intervenir en los tribunales de Guatemala con motivo de las guerras de los años ochenta, la represión ilegal, y la violación cruenta y sistemática de mujeres y cuerpos feminizados. En esta investigación, varias de cuyas conclusiones pueden leerse en *La guerra contra las mujeres,* Segato identifica nuevas formas de la violencia, que implican la destrucción, el arrasamiento, la crueldad sin límites sobre el cuerpo del otro, acto que configura un enunciado aterrorizante, ejemplificador, pavoroso, y que se sustenta en la reiteración y consolidación de la lógica de la dueñidad.

En efecto, en el paisaje de la colonial-modernidad, así como en la continuidad colonial que el Estado moderno establece respecto del orden desigual y subordinante de la colonia, se produce un sistemático quiebre de los lazos comunitarios —que habrían funcionado como límite o cause comunal de la violencia— y una emasculación de los sujetos masculinos derrotados, que transforma el tono del patriarcado de una baja a una alta intensidad.

La argumentación es compleja y requiere una puntualización detallada. En primer lugar, Segato identifica al patriarcado como fundante del proceso de especiación (por eso habla de los tiempos extraordinariamente largos que lo caracterizan), extensión inferible a partir de narrativas que se extienden en los cinco continentes, y lo define como desigualdad y jerarquización fundante de todo otro proceso de dominación.[8] Si este tipo de patriarcado se confunde con la historia de la especie (en verdad, le da origen), la noción de "baja intensidad" alude a la desigualdad, pero también a la coexistencia de espacios masculinos y femeninos, y a formas del poder femenino poderosas y explícitas,

[8] Para una explicación actualizada de esta concepción, veáse en especial la primera conferencia de *Contrapedagogías de la crueldad* (Segato, 2018).

tanto como a diversos modos, comunitarios, de organización y regulación de lo social.[9]

La inflexión que la conquista produce, a partir de su lógica de violencia, expropiación y rapiña, hace posible y alimenta el desarrollo del capitalismo, que se encontraría, en el presente, en una fase apocalíptica. Violencia expresiva, pedagogía de la crueldad, destrucción y terror son constitutivos, inherentes a la modernidad, y no pueden ser desarticulados hasta que el patriarcado, como primera y ejemplificadora forma de dominación, lo sea.

Esta intensificación del patriarcado, hasta llegar a la violencia y crueldad del actual estadio del capitalismo, es posible porque habitamos un mundo de dueños: a ello se refiere Segato con otro de los conceptos fundamentales de esta constelación, la "dueñidad". La define como "nueva forma de señorío, resultante de la aceleración de la concentración y de la expansión de una esfera de control de la vida que describo como paraestatal". Y agrega que la idea de señorío remite a la "refeudalización de territorios gigantescos, lo que lanza su garra sobre los últimos territorios comunes del planeta" (véase entrada "refeudalización" en este volumen).[10] La actual fase apocalíptica del capitalismo implica una estructura de poder paraestatal (Segato también la llama "Segundo Estado" o "espacio intersticial, informal"), que mueve la misma o más cantidad de dinero que las actividades lícitas, que se sostiene en el narcotráfico, la trata, la venta ilegal de armas y todo tipo de tráfico, y que infiltra todas las estructuras de poder estatal, incluidas sus dimensiones políticas, policiales y burocráticas.[11]

[9] Segato define este espacio como el mundo de lo desigual pero diferente (Rita Segato, "Patriarcado: del borde al centro", en *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo, 2020, p. 99).

[10] Rita Segato, 2020, *op.cit*, pp. 15 y 20.

[11] Rita Segato, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Buenos Aires-Madrid, Tinta Limón/Pez en el Árbol, 2014, p. 17.

Este Segundo Estado, que subyace al Primero y está organizado por un poder extenso como no ha habido otro en la historia humana, configura un mundo de dueños o señores, que espectacula-riza su poder a partir de las tecnologías macabras de la guerra cotidiana. Dicho espectáculo de la crueldad le permite hacerse visible (ya que la escena del poder, por definición, no lo es), refrendarse, exhibir y producir su posesión sobre todo sujeto y territorio.

Ahora bien, ¿a qué tipo de guerra responde esta fase de la conquista? ¿A qué tipo de crueldad? Segato lee continuidades y divergencias entre el orden colonial de la conquista y el orden presente. Algunas escenas y exhibiciones de dueñidad y poderío son comunes: el arrasamiento de poblaciones y territorios; la apropiación indiscriminada; el borramiento de memorias y saberes; incluso operaciones etnocidas y genocidas, marcas de los primeros momentos de la conquista, pueden leerse, con los debidos ajustes, a lo largo de cinco siglos. Pero la contemporaneidad ofrece un espectáculo aún más atroz (si cabe), en la medida en que utiliza otras formas del miedo (el terror) y otras formas de la crueldad. Esta última dimensión es crucial en la noción de conquista y conquistualidad, porque hace foco en la producción performativa de sufrimiento, explícito y exhibido, como modo de administrar el terror y operar la parálisis en el otro y la disolución de los lazos comunitarios. El archivo colonial y republicano es pródigo en este tipo de escenas; el Estado moderno se asienta y se funda en ellas.[12]

¿Cuál sería la diferencia en la guerra presente, en la matriz conquistual que trama nuestras sociedades? El desplazamiento está colocado, una vez más, en los usos del cuerpo femenino/feminizado como territorio a destruir. Y la estrategia de la destruc-

[12] Recordemos, por ejemplo, la Conquista del Desierto que funda la nación en la Argentina, que implica un genocidio consumado de poblaciones originarias, tras los argumentos de un discurso civilizatorio y liberal. Véase Osvaldo Bayer (coord.), *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios,* Buenos Aires, Ediciones El Augurio, 2000.

ción —explicitada por ejemplo en los manuales militares en Guatemala, a los que Segato y su equipo de investigación tuvieron acceso— implica el uso de una violencia letal para el sujeto y la comunidad: una violencia sexual que consiste en la destrucción completa a partir de la violación. La cosificación del cuerpo femenino/feminizado, a partir de una destrucción sexual sistemática, aterroriza e inscribe la omnipresencia y la omnipotencia del poder informal, utilizando las inflexiones de la violación y agudizándolas. Si la violación supo ser arma de guerra, castigo, venganza respecto del par masculino protector, en las nuevas formas de la guerra, ésta, en su dimensión expresiva, es un enunciado impronunciable porque dice el arrasamiento de las subjetividades a partir de la destrucción completa del cuerpo. Una vez más, el cuerpo femenino/feminizado es síntoma y metonimia del poder que se oculta y se muestra en él; cuerpo-cosa que se ve despojado de su subjetividad, y que también opera despojando de subjetividad y de empatía a quien lo violenta.

Ahora bien, estas nociones de la violencia genérica adolecen aún de una explicación más acabada acerca de sus transformaciones y persistencias; respecto de la articulación entre el proyecto del capital (que es el proyecto de las cosas) y la lógica de la guerra. Confluye aquí entonces la segunda genealogía que da espesor a la "conquistualidad": el concepto de "colonialidad".

En efecto, la *conquistualidad* presenta un carácter derivativo y complejizador respecto del concepto de "colonialidad", que Segato retoma de la sociología de Aníbal Quijano. En verdad, la noción de "colonialidad" aparece insinuada en algunos de sus textos seminales, en los cuales raza y género son ejes de la reflexión (*La nación y sus otros* y *Las estructuras elementales de la violencia*).[13] No obstante, es en los últimos 15 años, aproximadamente, y a par-

[13] Por ejemplo, en el primero señala que "la historia colonial no se ha, en momento alguno, detenido" (Rita Segato, "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", en *La crítica de la colonialidad...*, *op. cit.*, p. 216).

tir de una relectura sistemática de toda la obra de Quijano, que Segato recupera este término y le confiere una centralidad en sus reflexiones que la conduce incluso a redefinir su propia posición teórica como "decolonial".[14] Definimos colonialidad como:

> Una matriz, esto es, una suerte de "estructura transhistórica de dominación", basada en un sistema clasificatorio racializado y en una racialización de la explotación capitalista, anclada en la experiencia americana pero extendida a todo el orbe a partir de la consolidación del sistema-mundo moderno/colonial, y que se produce en el entrelazamiento de las dimensiones materiales y simbólicas.[15]

La fructífera idea de una matriz, con sus múltiples acepciones entre la red y el origen, permite pensar la noción en su dimensión relacional, de tensiones y luchas contrapuestas, más que como una definición inventarial o cerrada.[16]

Caracteriza a la colonialidad la dominación y la racialización, que son ejes centrales de la perspectiva de Segato, en particular en *La nación y sus otros,* aunque no sólo allí. En este trabajo, donde debate con la noción de "identidades políticas globales" y multiculturales, que obturan las memorias y las historias particulares en aras de sostener un universalismo falaz, eje del Estado moderno, Segato afina y amplifica el concepto de

[14] Véase la conferencia de Rita sobre la obra de Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y feminismo", Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 12 de octubre de 2018 (https://www.youtube.com/watch?v=m_ZJKPC-6as).

[15] Valeria Añón, "Colonialidad", en Beatriz Colombi (coord.), *op. cit.* Véase también la noción de colonialidad en este volumen.

[16] Según Segato, son numerosas las dimensiones identificables en la colonialidad que inaugura Quijano. Entre otras, destaca (y retoma para sus trabajos) un reordenamiento de la historia y un nuevo léxico (en especial, el sintagma colonial-moderno sistema mundo, a partir del intercambio entre Quijano y Wallerstein); una heterogeneidad histórica que definiría al continente; la crítica al eurocentrismo y al racismo epistémico, entre otros (véase Rita Segato, "Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder", en *La crítica de la colonialidad*..., *op. cit.*, pp. 35-68).

"raza" y, a partir de entonces, es decir, tempranamente, lo entrelaza con el discurso bélico.[17] "Raza es signo", sostiene Segato en uno de sus textos cruciales para definirla entonces como signo de la derrota en el cuerpo del vencido, "trazo de una historia en el sujeto, que le marca una posición y señala en él la herencia de una desposesión".[18] A partir de allí, la idea de raza como biologización de la diferencia y de la derrota, como marca en el cuerpo de un pasado de subordinación y de pérdida (que no se repite, pero sí se actualiza en cada identificación de otro racializado), se irá desplegando y ampliando en trabajos posteriores. Así, en virtud de una historia y una dialéctica otrificadoras, "el no blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica".[19] La raza como efecto de la modernidad-colonialidad, la marca de la expropiación y la desposesión resonarán luego en las dimensiones que "conquistualidad" actualiza.[20]

Aquí se produce uno de los cruces más fecundos entre ambas teorías porque, en su objetivo de historizar el género, Segato encuentra la historización de la raza que Quijano propone como inextricablemente unida a la conquista y al racismo como constitutivo e instrumental de la colonial-modernidad. La raza, ese "punto ciego del discurso latinoamericano sobre la otredad", que delimita y señala "silencios cognitivos, forclusión, hiato historiográfico e indiferencia etnográfica" en América Latina, será, por funcionamiento analógico, homologable al género.[21] Y aquí radi-

[17] Rita Segato, *La nación y sus otros, op. cit.*, p. 21.

[18] *Ibid.*, p. 137. Véase también Mario Rufer, "La raza como efecto de conquista", *Art Cultura*, vol. 22, núm. 41, 2020 pp. 30-49 y Rita Segato, "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", en *La crítica de la colonialidad...*, *op. cit.*, pp. 211-244.

[19] Rita Segato, *La nación y sus otros, op. cit.*, p. 23.

[20] *Ibid.*

[21] Rita Segato, "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", en *La crítica de la colonialidad...*, *op. cit.*, p. 214.

ca la clave de este cruce: raza y género tienen en común la biologización de la diferencia y la subordinación; ambas llevan inscrito un largo tiempo (de 500 años en la primera, de la especiación en la segunda) y sostienen la actualización en la diacronía.

Se arriba entonces a la tercera dimensión que sustenta la "conquistualidad": la noción compleja y heterogénea de temporalidad, de reiteración, de continuidad, de persistencia que la retórica de Segato exhibe y presupone. Una vez más, es preciso atravesar de manera tangencial y entrelazada sus textos para reconstruir el espesor de estas nociones. Por un lado, su definición de género supone un tiempo extraordinariamente largo del patriarcado, cuyo origen remoto no permite verlo o demostrarlo, sino sólo inferirlo. Esa lenta extensión temporal contribuye a la naturalización de la subordinación y la desigualdad que el patriarcado implica. De allí la insistencia en develarlo, identificarlo, marcarlo en cada una de las dimensiones de la vida, puesto que la tesis central de Segato es que sólo será posible demoler la lógica destructora del capital rapaz y el rostro de la nueva guerra que lo inscribe, si se demuele antes al Patriarcado, primera dominación, fundante y ejemplificadora.

En esta temporalidad extensa y demorada del género, confluye la temporalidad de la colonialidad, cuyos cimientos se hallan en las guerras de conquista, pero que tiene un espesor y una continuidad evidente a lo largo de 500 años. Ese es el argumento de Quijano, retomado y ajustado por Segato: la colonialidad no concluyó con las independencias o la consolidación de Estados modernos; antes bien, asistimos a otro momento de esta colonial-modernidad, en el cual la primera es aún más eficaz en la medida en que no es nombrada ni percibida como tal. El proyecto de Segato es poblar ese silencio de un léxico específico, que señale la ubicuidad y la secrecía del poder y, para ello, traza la línea de persistencias entre el orden colonial y los Estados republicanos, a partir de una crítica feroz a la figura del criollo, que se mueve con una "exterioridad inherente a la relación colonial".[22]

[22] *La guerra contra las mujeres, op. cit.*, p. 27.

De este modo, conviven distintas temporalidades en la conquistualidad: el tiempo largo del género; el tiempo de 500 años de colonialidad (y racialización); el presente de la fase apocalíptica del capitalismo; el futuro de la fe histórica. Esta heterogeneidad temporal —homóloga a la heterogeneidad histórica que identifica Quijano para América— tiene una prosodia específica: el ritmo sincopado de la continuidad y del salto. Aquí, continuidad no implica reiteración, sino persistencia; y le hace también lugar al cambio y a la transformación: las nuevas formas de la guerra y la dueñidad como definición del poder, por ejemplo. Esta continuidad es analogía entre las dinámicas del género y de la raza; es persistencia entre la administración colonial y los Estados republicanos.

¿Dónde persiste, dónde se verifica? En una serie de estructuras elementales, que Segato retoma de la teoría de Levi-Strauss, entrecruzándola y poniéndola en debate con la inflexión postestructuralista. El problema es complejo y no es posible agotarlo aquí, pero podemos explicarlo, metonímicamente, en la noción de "célula violenta" que Segato despliega en *Las estructuras elementales de la violencia.* A partir de la escena del robo de la flauta narrada por Godelier, y en debate con la teoría lacaniana, Segato identifica la característica definitoria del poder masculinizado: el robo, "la usurpación, la violencia fundante".[23] Lo que persiste no es un objeto ni un sentido, sino un modo de funcionamiento, una dinámica del poder generizado y racializado, otrificador, usurpador, que se replica y muta a medida que la circulación del capital lo hace, porque es funcional a él. Siguiendo a Mario Rufer, es posible afirmar entonces que, en la retórica y la teoría de Segato, la conquista no es un evento o un acontecimiento, sino una persistencia, una "sinécdoque productiva" que, "bajo el aparente quiasma del sujeto nacional", señala, indicialmente, el silencio de la conquista, la secrecía del poder.[24]

[23] Rita Segato, "La célula violenta que Lacan no vio", en *Las estructuras elementales..., op. cit.*, p. 99.

[24] Mario Rufer, *op. cit.*, p. 35.

PROYECCIONES DE LA CONQUISTUALIDAD

Dos escenas nos permiten mostrar el funcionamiento de la conquistualidad e hipotetizar sus consecuencias.

Conquista de México, 1521. Derrotados los mexicas y tenochcas, una nueva sociabilidad y una nueva cofradía masculina comienzan a desplegarse. Decenios después, el cronista texcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl lo inscribe del siguiente modo:

> una señora, hermana suya, fue a visitar al padre fray Martín de Valencia y queriéndole hacer la reverencia al modo castellano, como se lo tenía mandado su hermano, la hizo como si fuera varón, hincando en una rodilla, que fue muy reído de los religiosos; la cual les dijo con mucha discreción y al fin como cortesana y señora que la perdonasen si había hecho en aquello algún desacato, que oyó mal la plática que les había hecho su hermano, y como vio hacer la reverencia de aquella manera a algunos caballeros, que era la misma que hacía Cortés y los suyos, entendió que era de una misma manera el acatamiento de las mujeres y de los hombres, como se usaba en esta tierra, que todos para saludarse bajaban las cabezas.[25]

La escena impresiona porque exhibe el momento mismo de inflexión y radicalización de la desigualdad inscrita en el género a partir de la experiencia de conquista y la posición del vencido. Esta señora principal saluda reconociendo ciertos modos de subordinación (la del vencido frente al vencedor), pero no otros (la de los hombres nobles sobre las mujeres de la misma condición). La risa la pone en su lugar, la coloca velozmente en la lógica otrificadora del patriarcado de alta intensidad que la conquista alumbra. Doble subordinación, la del género y la de la raza como marca del vencido, que el texto histórico escribe casi al pasar, como una fábula más, una anécdota ejemplificadora y ri-

[25] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Se debe leer con gran cautela. Compendio histórico de los reyes de Texcoco*, Clementina Battcock y Valeria Añón (eds.), México, en prensa.

sueña. Es la articulación entre violencia de distinto tipo (expresiva, instrumental, simbólica, psicológica, alimentar) y biologización de la diferencia la que la noción de "conquistualidad" permite enunciar y describir.[26]

2020. Corto documental *La memoria de los cuerpos*. Allí se narra, por medio de testimonios y materiales de archivo, la historia de varias mujeres jóvenes, "desaparecidas" (es decir, secuestradas, torturadas y, en la mayoría de los casos, asesinadas) por el poder militar en Argentina, en el periodo de la última dictadura (1976-1983). Un evento, silenciado, inenarrable, comenzó a salir a la luz en los últimos años: la sistemática violación de mujeres y de hombres secuestrados por parte de sus captores. Los relatos son estremecedores por las escenas de perversión y crueldad que convocan, y lo son aún más por la evidente eficacia reparadora de la palabra. Aquello que no ha podido mencionarse vuelve ahora resignificado, comprendido, analizado de otro modo por sus víctimas. Los momentos en que las testimoniantes se quiebran no son los del relato de la violación en sí, sino los recuerdos de la exclusión, del silencio, de la crueldad y la piedad: una de ellas recuerda con dolor la profunda animadversión con que fue recibida por familiares y conocidos cuando fue liberada; otra rememora las decenios que le llevó tramitar, poner en palabras la violencia sufrida a los 17 años; otra más sólo se conmueve cuando recuerda que aquellos compañeros que pedían por ellas cuando las violaban eran sistemáticamente asesinados de un tiro, en el acto.

Estos decires han sido habilitados por las victorias que el feminismo ha ido construyendo, a paso minucioso y firme, sobre el patriarcado. Son también las retóricas, los léxicos, los argumentos, los vocabularios los que vuelven inteligible una expe-

[26] Violencia psicológica, violencia moral, violencia alimentar, que se suman a la violencia efectiva y a la violencia expresiva que Segato ha venido definiendo (en "La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho", en *Las estructuras elementales...*, *op. cit.*, pp. 107-130).

riencia atroz y permiten reconstruir la propia subjetividad. Por eso, una de las testimoniantes, Gabriela García Romero, puede afirmar: "El cuerpo nuestro se convirtió en uno de los territorios donde ellos llevaron adelante una estrategia bélica para sustituir las subjetividades militantes".[27]

La guerra, el cuerpo como territorio y campo de batalla, el arrasamiento de la subjetividad: la lógica de la conquistualidad funciona plenamente y da sentido a la vivencia de quien comprende y se comprende a partir del relato. De allí también la importancia que Segato confiere a la tarea crítica y analítica de la investigación como productora de vocabularios y de retóricas, como "dadora de la palabra".[28] Hay en Segato una fe generosa y productiva en la palabra, una fe que no reniega del trabajo intelectual, sino que apuesta a su intensificación y rigurosidad.

CIERRE

En síntesis, la conquistualidad es un concepto que funciona articulando una constelación de dimensiones; sinécdoque de las apuestas teóricas más densas de Segato. Como concepto, retoma de la colonialidad la persistencia; la racialización como inflexión biologizada de la derrota; la eficacia de la invisibilización de su persistencia por parte del discurso de la nación. No obstante, este neologismo asociado con la conquista repone, como no lo hace la colonialidad, el orden de la violencia constitutiva que

[27] "La memoria de los cuerpos", *Canal Encuentro,* Argentina (http://encuentro.gob.ar/programas/10540/).

[28] Rita Segato, conferencia "Reflexiones para comprender las estructuras de la violencia", en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Ecuador, mayo de 2018 (https://www.youtube.com/watch?v=CqdFtS208T8).

nunca cesa, sino que muta, se solapa a veces y se intensifica otras, porque es herramienta crucial de la consolidación y eficacia del poder.

Conquistualidad resulta un concepto desafiante e hiperbólico a un tiempo, porque amplifica la célula violenta del orden colonial. En efecto, si léxico y retórica hacen un objeto y permiten u oscurecen su inteligibilidad, las nociones de "colonial", "colonialidad" remiten, de manera más o menos directa, a un momento posconquista; al orden luego del caos de la guerra (que es expulsada, como anécdota de rebeldes irredentos, a los confines del Imperio); al léxico tranquilizador del virreinato y la capitanía; al debate legalista y el imperio de la Ley (ficción de la Corona muy pregnante, no obstante, en el discurso historiográfico y literario).

Si bien la "colonialidad", según Quijano, implica la desigualdad y la subordinación, la torsión que postula la "conquistualidad" recoloca en el centro la escena y el discurso bélicos; su espectacularidad performática; sus efectos devastadores en cuerpos, subjetividades, comunidades; la administración del terror como modo constitutivo y nunca abandonado de la colonial-modernidad. En ese esquema bélico, el cuerpo femenino/feminizado es sinécdoque y alegoría de un poder rapaz que debe ser refrendado a diario, como debe serlo la masculinidad, "identidad dependiente de un estatus [...] que debe conquistarse por medio de pruebas".[29] La conquistualidad retoma y radicaliza la colonialidad, y provee una retórica y un vocabulario específicos para pensar el presente y para buscar transformarlo.

[29] Rita Segato, *Las estructuras elementales...*, *op. cit.*, p. 37.

BIBLIOGRAFÍA

Lugones, María (2008), "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, vol. 9, núm. 73, pp. 73-101.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales,* Buenos Aires, CLACSO/Unesco, pp. 201-246.

____e Immanuel Wallerstein (1992), "La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial", RICS, núm. 134, pp. 583-591.

Rufer, Mario y Valeria Añón (2018), "Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente", *Tabula Rasa*, núm. 29, pp. 107-131.

Segato, Rita, (2020), *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo.

____(2018), *Contrapedagogías de la crueldad,* Buenos Aires, Prometeo.

____(2013), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo.

____(2007), *La nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo.

____(2003), *Las estructuras elementales de la violencia,* Buenos Aires, Prometeo.

CUERPOS COLONIALES

ALEJANDRO DE OTO

Para dar inicio a esta entrada, es preciso hacer algunas apreciaciones con respecto al modo en que la escritura de Frantz Fanon funciona en relación con los conceptos y con respecto a las genealogías que inaugura. Sus textos han oficiado —y aún ofician— distintas funciones, algunas de ellas cercanas a rituales como los de asociar una escritura con momentos fundacionales de los procesos de descolonización. Por ejemplo, *Los condenados de la tierra*[1] es un texto que, más allá de las lecturas que llevemos a cabo de él cuenta, por así decirlo, con un conjunto de operaciones respecto a cómo debe ser leído, en qué tradición se inscribe, cuál es el contexto adecuado de su despliegue y cuáles son los procesos críticos imposibles de evitar si se pretende recorrerlo.

Algo parecido ocurre con *Piel negra, máscaras blancas*,[2] el primer libro de Fanon, publicado en 1952, que prescribe sus propias reglas de lectura, pero no lo hace como lo harían muchos textos de un determinado campo de estudio, indicando las premisas que lo organizan y desplegando la red de conceptos asociada, sino que se ofrece como un lugar de disputa, de fuertes confrontaciones, en el formato de una arena cultural.[3]

[1] Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 [1961].

[2] Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal 2009 [1952].

[3] Evoco la noción de arena cultural de un trabajo de Richard Morse, "Ciudades 'periféricas' como arenas culturales (Rusia, Austria, América Latina)", en Richar Morse y Jorge Enrique Hardoy (comps.), *Cultura urbana latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO 1985, pp. 39-62. El texto de Morse privilegia el carácter complejo y nada lineal que enfrentan esas ciudades con respecto a los pro-

Ésa es la razón por la que, a una primera impresión, le sucede una segunda que advierte que las funciones que organizan la lectura de los textos fanonianos, si bien parecen tener un carácter restrictivo, en realidad operan en dirección contraria, porque los presentan funcionando como lugares de pugnas agonales, de síntesis inestables y de resultados inciertos. Todo ello —y nada menos—, hablando de una crítica demoledora del colonialismo en la que se discute aquello que, en el discurso filosófico contemporáneo, llamamos vida.[4]

El acto de imaginar una escritura como un símil de una arena cultural conlleva la ventaja y el efecto asociado de que no pueden producirse objetivaciones sin que se afecte la estructura de esa arena. Es decir, se reducen las posibilidades de que aparezcan exterioridades tales como las de un sujeto cognoscente que se sitúa en una diferencia radical con respecto a lo que conoce, y las tensiones se revisan en el trabajo de los conceptos, las categorías e historias que pueblan la escritura de Fanon. Allí, lo que denota e

---

cesos de modernización y ve en las historias latinoamericanas una oportunidad para pensar las periferias europeas. Si bien Morse no lidia con el problema de la diferencia colonial, (aunque el término "colonial" aparece sólo para señalar un periodo), la noción de arena cultural deviene en un intento por explicar la heterogeneidad en juego, el carácter no destinal de las temporalidades modernas, etc. Su deslizamiento a ejemplos de la esfera literaria para graficar estos procesos urbanos es lo que autoriza, eso creo, mi uso con respecto a la escritura de Fanon, puesto que la pienso como un lugar en el que se demarca el espacio de una disputa extensa por el problema de las representaciones. Por otra parte, grandes secciones de los textos de Fanon encajan perfectamente en el género del manifiesto, el cual delimita desde el siglo XIX, cuando emerge de manera decisiva con el Manifiesto comunista, el espacio de una confrontación agonal.

[4] Refiero con ello a la amplia discusión que alrededor y sobre el concepto de biopolítica se ha desplegado en las útimos decenios. Fanon, entre otros aportes a los debates contemporáneos, tiene mucho para decir, en especial sobre la manera en que una población racializada es objeto de la administración de la vida. El texto de Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra* (Buenos Aires, Futuro Anterior, 2016) y el de Alejandro de Oto y María Marta Quintana, "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo sacer", *Tabula Rasa*, núm. 12, 2010, pp. 47-72, discuten en el contexto de los legados fanonianos al respecto.

indica cada signo es el espacio de una disputa con una colonialidad extendida en términos prácticamente capilares.[5]

Cada zona de la experiencia, cada momento de la relación entre cuerpo y representación, por ejemplo, entre lenguaje y cuerpo, entre territorio y cuerpo, puede connotar cosas diferentes y multiplicar el haz de posibilidades y restricciones presentes. Por ello, es crucial describir qué papel desempeñan las tensiones y cuáles son las consecuencias —en términos epistemológicos y políticos— de privilegiar su lectura. Así, lo primero que se debe señalar es que la escritura fanoniana está lejos de constituirse en el espacio de representación de una posición nativa, de una narrativa cultural sobre y para determinado grupo que tienda a caracterizarlo a partir de describir atributos, o de una narrativa afiliada a las llamadas políticas de la identidad.

Lo segundo que es preciso entender es que el cuerpo constituye la espacialidad privilegiada para pensar los modos en que se trama la dominación colonial y los procesos de epidermización asociados, los cuales llevan al paroxismo los dispositivos de control. Ésa es la razón por la que, en el cuerpo colonial, el cuerpo del colonizado en Fanon, en tanto espacialidad, es donde mayoritariamente ocurren las tensiones que su escritura pone en juego. Cuando ese cuerpo racializado se vuelve el campo práctico de su reflexión, las alternativas anunciadas por las lecturas clásicas de la fenomenología, por ejemplo, o las ontologías de la identidad, revelan prontamente sus límites, los cuales se enlazan con el olvido racista de la racialización.

Fanon acuña su escritura en la encrucijada del lenguaje de la crítica con la que disputa una herencia, al desplazar al contexto colonial categorías y conceptos pensados para otras relaciones y crear un espacio para poder pensar de otro modo las representa-

[5] Fanon, como es sabido, no hablaba de colonialidad —un término que proviene del acervo latinoamericano posterior— para señalar el poder con el que trama los cuerpos el colonialismo. Sin embargo, la noción tiene efectos retrospectivos en el sentido de iluminar la capilaridad de la que hago mención.

ciones coloniales acerca de la diferencia. Como se puede advertir, es una relación compleja la que se inaugura, ya que comparte el lenguaje de la crítica al colonialismo que el ambiente de la negritud proporciona y que está tramado por las narrativas culturales, estéticas y teóricas de los marxismos negros, principalmente en el Caribe, pero incluso más allá; por la estética forjada en la relación con el surrealismo en la escritura poética de Aimé Césaire; por las lecturas francesas de Hegel y el materialismo histórico en la secuencia que va de Kójeve a Sartre; por el existencialismo en sus preguntas más urgentes, relativas a las posición del sujeto y por una comprensión de la fenomenología que se cuela por distintos momentos de su formación intelectual y hace su aparición en distintos pasajes de sus textos.

Dicha herencia —como diría Derrida—, se convierte en un legado en el momento en que aparece desajustada con respecto al contexto desde el que la interpela Fanon en su escritura. En ella, todo parece estar desplazado de un supuesto original y, al mismo tiempo, servir para caracterizar el nuevo emplazamiento, el cual aparece como contingente. Ese es el momento en el que el lenguaje de la crítica, puesto en la escena colonial, revela sus limitaciones y sus funciones excedentarias porque los cuerpos designados por el materialismo histórico como cuerpos acuñados en las relaciones de clase alcanzan pero no son suficientes para describir los cuerpos en situación colonial. Lo mismo ocurre con los cuerpos descritos por la fenomenología, que se despliegan en los procesos de naturalización del mundo, porque ellos no capturan los modos en que un cuerpo racializado aparece en las relaciones coloniales. O los cuerpos imaginados por la negritud,[6] en su estética y política, que describen un momento funda-

[6] Me refiero con este término al movimiento estético, político y literario del Caribe que se desarrolló mayoritariamente, en los años treinta y cuarenta del siglo xx y que marcó por entonces el ritmo de los debates vinculados con la descolonización. Los nombres más conocidos del movimiento son los de René Maran, Aimé Césaire, León Gontran Damás y Leopold Sedar Senghor. La revista *Presence Africaine* fue el espacio articulador de todos estos pensadores.

mental en la lucha contra los procesos desafiliatorios del racismo, pero no logran cubrir las contingencias de la historia. Incluso los cuerpos representados en el vocabulario de los discursos coloniales, que son designados como incapaces de historicidad y humanidad, dan cuenta del nudo de la racialización, pero no describen la trama fina de su constitución. Todas estas escenas, que involucran el viaje de las teorías y que revelan fijaciones, repeticiones y aperturas, cuando se trazan en la escritura fanoniana lo hacen precisamente en el momento en que la tensión deviene método; es decir, en el momento en que es imposible una opción ontológica por uno de los términos, o sólo es posible —en el mejor de los casos— una ontología de la relación entre restricción y excedencia. Restricción y excedencia que, al funcionar performativamente en su cuerpo, suma a la escena la dimensión trágica de la experiencia.

Se podría decir, sin recurrir a una metáfora, que Fanon escribe con su cuerpo, volviéndolo motivo de su crítica y haciendo que su experiencia fenomenológica se manifieste como un conflicto agónico con las miradas que lo habitan, que lo marcan cuando "entra en el mundo", con la mirada del blanco que lo forcluye porque necesita su presencia en tales términos para afirmarse. Fanon insiste en hacer de su cuerpo y su experiencia vivida su ser-para-otro,[7] pero fracasa de manera persistente porque las miradas lo petrifican[8] y porque está incluido en el mundo como no participante.

El capítulo "La experiencia vivida del negro" de *Piel negra, máscaras blancas...*, es un resumen ampliado de estos modos de inclusión que confinan los cuerpos y es el caso que le permite

[7] Carlos Aguirre Aguirre, "Contrapunteos coloniales: Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre y el problema existencialista y colonial del Otro", *Revista de Filosofía*, núm. 94, 2020, pp. 158 y ss.

[8] Douglas Ficek, "Monstruosidad colonial: Fanon y el problema de la petrificación", en Roberto Almanza Hernández y Víctor Hugo Pacheco Chávez (comps.), *Teorizando desde los pequeños lugares*, Colombia, UniMagadalena, 2020, pp. 49-63.

decir a Fanon que el reconocimiento es un acto fallido en el colonialismo, porque lo que hay que reconocer es siempre una imagen espectral, fija, proyectada por el ojo del amo: "para el negro no hay más que un destino. Y es blanco".[9] Ni la dialéctica del para-sí y el para-otro sartreana, ni la fenomenología de Husserl,[10] ni los esquemas corporales de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty,[11] por tomar tres tensiones productivas del pensamiento fanoniano sobre el cuerpo colonial y que acompañan la escritura de Fanon, aparecen como suficientes para la escena colonial porque todas cargan con halos ontológicos imposibles de disimular, en especial cuando se los pone frente a un cuerpo cuya aparición ya está epidermizada.

Como resultado, el primer movimiento de la escritura de Fanon es entablar una disputa con las representaciones y *performances* que la racialización produce. Con ello, la denominación de cuerpo colonial que asumimos aquí, y que en Fanon es cuerpo colonizado, que describe procesos desafiliatorios de raza, género[12] y clase, también indica los modos de negociación de la diferencia, las resignificaciones en juego y las posibilidades teórico-políticas de desmontar las representaciones coloniales. Designa un lugar donde las cosas ocurren porque al desplegar su escritura como una arena el cuerpo colonial se encuentra en la tensión entre restricción y excedencia y lo aparta de todo binarismo. Es un cuerpo que registra las marcas coloniales, las pade-

[9] Frantz Fanon, *Piel negra...*, *op. cit.*, p. 44.

[10] Lewis Gordon, "A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon". Frantz. Fanon, *Piel negra...*, *op. cit.*, p. 259.

[11] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957 [1945].

[12] El género, en tanto dimensión crucial para la crítica del colonalismo, está ausente en la escritura de Fanon. Por ello ha recibido un conjunto muy bien establecido de críticas y se han abierto discusiones muy potentes a partir de las lecturas de intelectuales y activistas como bell hooks, Ray Chow, entre otras.

ce, pero al mismo tiempo funciona en exceso con respecto a los límites que ellas imponen. En exceso porque los límites no lo describen en su complejidad, pero en exceso, a su vez, con respecto a una función propia del límite, ya que en cada restricción o fijación Fanon aumenta su capacidad de repetición, revelando así que la representación colonial del cuerpo depende de la repetición demónica —como diría Homi Bhabha—[13] de los motivos que lo harían diferente con respecto a un cuerpo metropolitano.

En ese momento, podríamos decir que se inauguran dos momentos de la herencia fanoniana que han permitido la emergencia, en términos de legado, de dos grandes campos de lectura que no se excluyen entre sí: uno orientado hacia lo que podríamos llamar el largo camino de la emancipación, en la condición de devenir accional del cuerpo y, el otro, que analiza las condiciones en las que se traman las subjetividades en el colonialismo, en particular en la racialización. En el primer campo, se puede seguir la secuencia que se inicia con la alienación, que pasa por la imposibilidad del reconocimiento para el cuerpo racializado, en la lucha por el mismo, y que arriba a una relación con el mundo no mediada por la mirada del blanco. Ese camino tiene sus mejores anclajes en la narrativa de *Los condenados de la tierra* y en *Sociología de una revolución*,[14] así como en un conjunto de textos de diferentes géneros.[15] *Los condenados de la tierra,* escrito durante el proceso de la enfermedad que lo llevó a la muerte, es un texto que resume la imaginación histórico-política de Fanon. Tramado en la urgencia vital, moral y política, el libro invita a un *tour de force* emancipatorio en el que el cuerpo del colonizado enfrenta todos los retos posibles para encontrarse hacia el final con la posibilidad de realizar nuevas relaciones, "conexiones que

[13] Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 92.

[14] Frantz Fanon, *Sociología de una revolución*, México, Era, 1968 [1959].

[15] Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, textos reunidos e introducidos por Jean Khalfa y Robert JC Young, París, La Découverte, 2018.

hay multiplicar" las llama Fanon, en una suerte de mundo que ha logrado rehumanizar[16] los mensajes y los vínculos.

El segundo campo, por oficio de sus lectores preocupados por los procesos de subjetivación, ha privilegiado el momento, mejor expresado quizá en *Piel negra, máscaras blancas*..., referido al modo en que los procesos discriminatorios, racistas y desafiliatorios se introyectan y tejen una corporalidad a nivel capilar. Este libro, que conserva las marcas del trabajo académico vinculado con su formación como psiquiatra, ofrece un repertorio de tácticas y estrategias para advertir que la racialización es un proceso que afecta cada rincón de la experiencia social en la que se despliegan los cuerpos, en la trama simbólica que los explica y, principalmente, en los dispositivos epistemológicos que en los saberes y en la ciencia en general se diseñan para permitir su aparición en el mundo del conocimiento.

Así, los conceptos de "alienación", de "imposibilidad ontológica" y de "zona de no ser"[17] son tres marcas que delinean la analítica del cuerpo colonial que será fundamental para entender el por qué la crítica del colonialismo es centralmente una crítica de la representación. Los trabajos de Fanon mencionados hasta aquí y algunos de los poemas de Aimé Césaire[18] dan cuenta de que la crítica del colonialismo constituye una puesta en cuestión de su estructura representacional y que el vínculo productivo entre representación y modernidad se tensiona de un modo único cuando aparece el colonialismo en escena, ya no como una

[16] Hay una extensa discusión sobre el problema de los humanismos críticos, como de alguna manera se llamó a los humanismos que enfrentaron la tradición clásica. El de Fanon es uno muy importante en ese marco porque pone en primer plano que la discusión que involucre tal denominación debe, ante todo, pasar por el tamiz de la descolonización. Es decir, no hay humanismo posible si no se relevan los procesos de racialización en juego en el mundo colonial.

[17] Lewis Gordon, *op. cit.*, pp. 217-260.

[18] Aimé Césaire, "Le verbe marroner. Réponse à Depestre, poete haïtien (éléments d'un art poétique)", *Présence Africaine*, núms. 1-2, 1955.

suerte de derivado de segundo orden de las historias modernas y sus dimensiones simbólicas, sino como una parte inextricable de su constitución. En ese momento, podríamos sospechar que la crítica del colonialismo prefigura el cuadro de los esfuerzos sistemáticos por minar el edificio de la representación que se hicieron, por ejemplo, en el campo de la filosofía en los siguientes decenios.

En tal dinámica, Fanon construye una secuencia que propone la alienación como el enemigo a derrotar, pero advierte de entrada que cualquier tarea que no sea histórica, que no se apoye en la arquitectura de lo temporal, está destinada al fracaso.[19] La temporalidad no es un problema en sí mismo, no obstante, lo es cuando expresa una de las marcas más resistentes de la racialización y del colonialismo con las que se constituyen cuerpos desfasados con respecto a una noción de lo contemporáneo.[20]

Al asimilar la temporalidad a los discursos civilizatorios, tiempo, lengua, blanquitud y civilización se tornan términos intercambiables en la reflexión fanoniana. Entonces, su crítica de la alienación implica no solamente disputar las abrumadoras representaciones que sobre los cuerpos se despliegan sino, al mismo tiempo, el desmonte paso a paso, capa a capa, de los pliegues que solidifican el sentido de la temporalidad en un solo registro. Por eso Fanon dirá que cualquier ontología es imposible cuando se trate de una sociedad colonizada y civilizada,[21] porque la misma ontología está atrapada en el círculo de las homologaciones entre temporalidad y civilización, entre lengua y humanidad. Esta postura no era desconocida por otros intelectuales ne-

[19] Frantz Fanon, *Piel negra...*, *op. cit.*, p. 46.

[20] Maria Inés Mudrovcic, "The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?", *Rethinking History*, núm 23, vol 4, 2019, pp. 456-473; Julien Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University, 1982; Valeria Añón y Mario Rufer, "Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente", *Tabula Rasa*, núm. 29, 2018, pp. 107-131.

[21] Franzt Fanon, *Piel negra...*, *op. cit.*, p. 111.

gros contemporáneos de Fanon. Aimé Césaire, W. E. B. du Bois, entre otros, habían puesto en juego los límites concretos de la civilidad moderna y occidental al interponer a cualquier narrativa sobre la democracia y la república la pregunta por la diferencia racial y por el colonialismo.[22]

Lo que se precipita en Fanon es la idea de que no hay posibilidad alguna de sobrevivir para los cuerpos colonizados de otro modo que la blanquitud, si no se desprenden de las homologaciones en las que son dispuestos. Llegado a este punto lo que hace es notable: critica el régimen colonial en sus aspectos más generales, o incluso particulares, y pone en entredicho el estatuto de los saberes en el momento preciso en que sus procedimientos más rutinarios se vuelven un ejemplo de la magnitud de la racialización y del colonialismo. Así produce un descalce de cada concepto, categoría o teoría que toma contacto con el mundo colonial. Ya mencionamos al pasar algunos casos, pero vale la pena remarcarlos. Por ejemplo, el análisis de las clases propio del materialismo histórico no sale indemne de la relación cultura y colonialismo, tampoco sobrevive la idea de un sujeto histórico colectivo caracterizado, con sus más y menos, a partir de las lógicas culturales y temporales de Occidente. O, por ejemplo, cuando, invocando su propia formación profesional, interrumpe las racializaciones que operan en el pensamiento de Jung respecto del arquetipo que éste cree ver en el llamado inconsciente colectivo, haciendo de él un proceso histórico. Allí Fanon dirá:

> Jung sitúa el inconsciente colectivo en la sustancia cerebral heredada. Pero el inconsciente colectivo, sin que sea necesario recurrir a los genes, es simplemente el conjunto de prejuicios, de mitos, de actitudes colectivas de un grupo determinado.[23]

[22] W.E.B. du Bois, *Las almas del pueblo negro,* La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2001 [1903].

[23] Frantz Fanon, *Piel negra...*, *op. cit.*, p. 161.

Fanon es un intenso lector también de la filosofía que le es contemporánea y, por ello, se vuelve evidente el modo en que empuja sus argumentos hasta el punto donde lo que parecía estar salvado en dicha filosofía se demuestra inerte frente al mundo de las relaciones coloniales. Si la fenomenología de Merleau-Ponty, por caso, había aparecido como uno de los intentos más pensados para reducir la distancia entre cuerpo y conciencia, volviendo el cuerpo una dimensión crucial del conocimiento práctico del mundo, Fanon recordará con insistencia que para el cuerpo racializado no hay oportunidad alguna de experimentar un esquema corporal que naturalize el mundo, pues se trata de un cuerpo interdicto, trabado por un trabajo sistemático realizado sobre él por parte de los esquemas histórico raciales y epidérmico raciales que lo llevan, antes que nada, a establecer una relación con los objetos y los otros basada en la epidermización.

No obstante, justo allí, aparece una afirmación concreta, luego de la náusea que produce la evidencia de la epidermis puesta como el registro de la relación social en el colonialismo. Fanon propondrá dos cosas: la primera, que ya no se puede descender a ningún otro infierno en la Tierra; la segunda, que cuando parece que se ha agotado toda posibilidad de reconectar el cuerpo al mundo, en realidad lo que se agota es el combustible de la representación colonial, porque cesan las promesas de redención implícitas y explícitas que sobre él habían trazado los discursos civilizatorios y coloniales.

Ahora es puro objeto en un mundo de otros objetos y sujetos, que si bien no son opacos son hostiles.[24] Y si es así, sobreviven dos cosas: una representación que gira sobre sí misma, que ha perdido anclaje, y la posibilidad de esos cuerpos de encontrar en medio de las repeticiones en el paroxismo de la función excedentaria de la representación colonial, un camino que los inscriba como cuerpos históricos. El lugar de ese surgimiento que,

[24] *Ibid.*, p. 113.

por el contrario, se podría definir como un no lugar, es lo que Fanon llama "zona de no ser".[25]

En suma, se generan las condiciones para encontrar en la escritura de Fanon lo que llamaría una llave genealógica que abre la reflexión para los procesos teóricos pos y descoloniales. Las discusiones, por ejemplo, sobre el problema de la diferencia colonial, las epistemologías otras o con respecto del lazo entre conocimiento-modernidad-colonialidad, incluso la misma noción de desprendimiento, tan cara a las intervenciones descoloniales, encuentran allí un suelo firme de proposiciones porque Fanon hace del cuerpo colonial el espacio privilegiado de marcación y de descalce de cada una de las dinámicas del colonialismo, en especial aquellas que establecen las diferencias raciales, epistémicas, temporales y espaciales.

La secuencia es compleja, ya que tiempo y espacio, como dominios propios, son variables ajenas a los cuerpos racializados, ellos se constituyen en yuxtaposiciones y superposiciones en las que cualquier rasgo subjetivo se torna delirante y el único efecto que parece sobrevivir es aquel que indica que se trata de cuerpos "condenados". Y si bien el corolario es mostrar las limitaciones de las representaciones coloniales, asimismo lo será producir un efecto devastador para cualquier idea de origen, de lo ulterior, preservada en la misma representación. De esa manera queda expuesto el caso: cualquier movimiento para ese cuerpo revela que se trata de una astucia de la representación colonial que sólo conduce al "daño" o a la "condena". Al mismo tiempo, el cuerpo colonial, en el momento de mayor desafiliación, hace evidente las operaciones universalizantes que habitan en registros como los del humanismo clásico, haciendo de él un recurso imposible de ser utilizado en una política emancipadora.

Fanon traza entonces un movimiento que se inicia con el reconocimiento de las variables que articulan el cuerpo colonial y luego avanza desorganizando las premisas que hacían de él un

[25] *Ibid.*, p. 42.

objeto transparente de la representación, "horadando en su carne" no para hallar orígenes perdidos, sino para tramar vínculos y planos no explorados. Las palabras del vocabulario anticolonial fanoniano: alienación, liberación, revolución, historia, zona de oculta inestabilidad, cultura nacional, ahora son parte de la arena cultural y cesan de ser objetos atrapados en relatos teóricos en los cuales no hay espacio de ocurrencia. Se vuelven, de alguna manera, indecidibles.

Justo allí emerge una política descolonizadora porque al detectar que no existe reconocimiento, en el sentido hegeliano del término, vuelve imposible la idea de reconectar las palabras del vocabulario emancipador con la semiosis que había hecho circular la economía simbólica del complejo de otredades admitidas y reguladas por las representaciones coloniales. Para decirlo simple, si acaso fuera posible, las palabras ya no significan lo mismo, debido a que circulan por otro contexto y, por lo tanto, el cuerpo colonial, ese objeto tramado en mil pliegues, como dijimos antes, se torna la escena de una disputa. No resulta casual, así leído, que alguien como Aimé Césaire, por ejemplo, trabajara en su poesía la anáfora y el neologismo[26] para martillar sobre la representación colonial.

A partir de eso, lo que está en juego es la organización de otro modo de las referencias y los registros que constituyen el cuerpo colonial. Si en el colonialismo es un cuerpo sujeto a la sobredeterminación, a la exterioridad y a la autorización para emerger con alguna forma concreta —aquello que da cuenta la epidermización racista, la tensión muscular y el tiempo repetitivo de las sociedad colonial—; en la crítica de esa sociedad, las filiaciones del cuerpo racializado y colonizado se tornan un archivo en el cual rastrear y desafiar las operaciones coloniales.

[26] Un buen ejemplo de cómo funcionan anáfora y neologismo en Aimé Césaire lo ofrece Matilde Belén Escobar Negri en *Dobles. Una poética poscolonial de la diferencia*, Buenos Aires, Prometeo, 2020, pp. 164 y 187-199.

El trabajo de Fanon consiste en identificarlo como un espacio fijado en regularidades, para luego pensarlo como el lugar donde el vínculo entre corporalidad, política, espacialidad y territorio emerge en la sociedad poscolonial. Sin embargo, se trata menos de una crítica moral a las filiaciones del cuerpo colonial y más una analítica que lo despliega preguntando por aquello que produce como positividad, por lo que ocluye, naturaliza y normaliza al mismo tiempo que lo abre como posibilidad para otras filiaciones.

No será casual que la última oración de *Piel negra, máscaras blancas*... reclame un cuerpo que permita interrogar siempre[27] y que los párrafos finales de *Los condenados de la tierra* remitan a reformular el problema de la "realidad cerebral para toda la humanidad, cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar".[28]

Tampoco será casual que el legado fanoniano, disputado por una larga secuencia de lecturas[29] que han ocurrido desde su muerte, sea objeto de un diferendo persistente que muestra, en última instancia, el carácter contextual y contingente que su escritura propone en tanto arena cultural donde discutir el viejo y persistente problema de la liberación.

BIBLIOGRAFÍA

De Oto, Alejandro (2003), *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México.

Fanon, Frantz (2020), *Escritos políticos,* trad. Leandro Sánchez Marín, Medellín, ennegativo ediciones.

[27] Frantz Fanon, *Piel negra..., op. cit.*, p. 190.

[28] Frantz Fanon, *Los condenados..., op. cit.*, p. 290.

[29] Lewis Gordon, *What Fanon Said,* Nueva York, Fordham University Press, 2015.

Gordon, Jane Anna (2014), *Creolizing Political Theory. Reading Rousseau through Fanon*, Nueva York, Fordham University Press.

Gordon, Lewis (1995), *Fanon and the Crisis of European Man. An essay on Philosophy and the Human Sciences*, Nueva York, Routledge.

Mendes Fasutino, Deivinson (2018), *Frantz Fanon. Um revolucionário particularmente negro*, San Pablo, Ciclo Contínuo Editorial.

Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata (2013), *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, Buenos Aires, Corregidor.

Valdez García, Félix (2017), *Leer a Fanon medio siglo después*, Buenos Aires, CLACSO.

DIFERENCIA COLONIAL/DIFERENCIA CULTURAL

PATRICIO LEPE-CARRIÓN

La "diferencia colonial" ha sido una noción central en el pensamiento latinoamericano que se conceptualizó durante los años noventa en los debates inaugurales del colectivo Modernidad/Colonial, a partir de una lectura crítica sobre las diferentes luchas sociales —principalmente indígenas— en América Latina.

La idea remite a las prácticas divisorias que emergieron con la expansión del sistema mundo moderno colonial y a los procesos de sujeción/subjetivación racial implicados en la naturalización de individualidades escindidas, posicionadas y atravesadas por relaciones de subalternidad.

De modo que la "diferencia colonial" se refiere a un proceso histórico complejo que aparece primero como una relación diferencial del colonialismo, pero luego como una actualización sistemática (y culturalista) que inscribe a determinadas representaciones como privilegiadas en la matriz interseccional de la colonialidad del poder, respecto de otras que son emplazadas como "exterioridad constitutiva" y objetivadas como dispensables.

En este sentido, la diferencia colonial es un tipo de "diferencia óntica", categorial e histórica, que niega mediante su operación clasificatoria la posibilidad de una simultaneidad temporal o de modalidades de coincidencia geocorporal.

BARBARIE Y CIVILIZACIÓN[1]

La idea de civilizar la barbarie atraviesa casi toda la historia de América y se ha instalado como una columna vertebral en las múltiples estrategias de poder que pretenden clasificar y definir los cánones de lo racional, de lo cultural o de lo identitario. Idea etnocéntrica, sin duda, propia de comunidades "aquejadas de un localismo estrecho, ignorante y a menudo feroz",[2] y que Europa acuña en su seno del pensamiento invasivo y conquistador (*ego conquiro*), únicamente a partir de su autoconformación moderna como 'centro' de la historia universal, esto es, a finales del siglo XV; hasta entonces, Europa sólo era una periferia del mundo árabe.[3]

Sin embargo, y a pesar del eurocentrismo, la dicotomía civilización/barbarie no surge de manera exclusiva en América durante la conquista, sino que se trata de una idea mucho más antigua.

Ya los griegos hacían uso de la expresión 'bárbaro' (βάρβαροι) para referirse principalmente a la 'distinción cultural' (no sanguínea) que acontecía entre ellos y los extranjeros (o al interior mismo de la nación en algunos casos), a los que no eran 'helenos' (Ελληνες): a la escasa vida ciudadana (ya sea por su rezago, o por su carácter rudimentario), de un ágora, de la vida gimnástica, de la *paideia* o de la participación en los agones.[4]

Una de las más antiguas referencias al concepto de 'barbarie' se puede encontrar en la Ilíada (ii.867), donde Homero emplea el vocablo βαρβαρόφωνος para referirse a aquellos que "hablan

[1] Lo que sigue es una adaptación del primer capítulo de Patricio Lepe-Carrión, *El contrato colonial de Chile, ciencia racismo y nación*, Quito, Abya Yala, 2016.

[2] Roberto Fernández, 1989, "Algunos usos de civilización y barbarie", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, núm. 3, p. 292.

[3] Enrique Dussel, Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 41-54.

[4] Roberto Fernandez, *op. cit.*, p. 293.

una lengua extranjera" o que "hablan extraña y rudamente", "balbuceante". Sin embargo, no se encuentra en la Ilíada el concepto βάρβαροι, sino sólo el vocablo βαρβαρόφωνος, con el cual se designa específicamente a los carios y jamás a otras razas que en ese entonces bordeaban la cultura helena.[5]

Existen muchos matices en la forma en que los griegos miraban a sus extranjeros, pero merece llamar la atención sobre una especial relación con los pueblos persas, a quienes luego de la victoria sobre ellos, consideraron de una extrañeza tal que su barbarie los convertía "por naturaleza" en seres capacitados solamente para la esclavitud, idea retomada de una manera singular por Aristóteles y que tendrá una enorme relevancia en las primeras reflexiones hispano-lusitanas en torno a los indios de América.[6]

ARISTÓTELES: "DELIBERACIÓN" Y ESCLAVITUD NATURAL

Aristóteles trata el tema de la esclavitud principalmente en el primer libro de *Política*, que durante muchos años ha sido fuente de consulta permanente y casi obligada entre quienes han intentado justificar, de algún modo, la 'esclavitud natural'.

Sin pretender simplificar el asunto, me parece necesario comprender que para Aristóteles la *polis* es constituida por 'naturaleza' (φύσει), y que del mismo modo —por naturaleza—, el hombre se hacía un (πολιτικόν ζώον) animal social, animal cívico, animal político o, más bien, un 'nacido para ser ciudadano', perteneciente a la *polis*:

[5] Pierre Chantraine, "βάρβαρος", *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, t. I, París, Klincksieck, 1968.

[6] Roberto Fernandez, *op. cit.*, p. 294; Herbert Frey, 1996, "La mirada de Europa y el 'otro' indoamericano", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 58, núm. 2, pp. 53-70.

Es evidente que la ciudad es una institución natural, y que el hombre es un animal hecho por naturaleza para vivir en una ciudad, y el hombre que por su naturaleza y no por azar no vive en una ciudad, o es un ser inferior o es más que un hombre.[7]

Los animales, dice, tienen voz (φωνέ) de manera instintiva o irreflexiva, con la cual pueden llegar a comunicar sus dolores y placeres, pero el ser humano tiene la capacidad de distinguir entre lo justo e injusto, tiene palabra/razón (λόγος), con la cual expresar lo que le es bueno y malo (beneficioso o no), tanto a nivel personal como en un nivel comunitario; de ahí que sea éste el indicado para forjar y habitar en la *polis*:

esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar.[8]

Sólo el hombre tiene "razón", los que carecen de ella son bestias. Es decir, al bárbaro, aunque carezca de cierta parte de racionalidad, no le ha sido despojada del todo. La diferencia radical, que pareciera haber entre el animal y el esclavo, es que este último tiene al menos lo suficiente como para entender las órdenes de su amo; es decir, es capaz de percibir instrucciones sin necesariamente poseer *logos* (deliberativo). El bárbaro no piensa, simplemente ejecuta; tan sólo tiene una palabra vacía, un grito sin sentido, o un mero balbuceo que se resiste a ser comprendido. Por lo tanto, es incapaz de habitar la *polis*, de no ser que habite como esclavo, como cuerpo, como instrumento de dominación al servicio de los amos:

[7] Aristóteles, 2005, *Política*. Madrid, Ediciones Istmo. p. 1253a.

[8] Aristóteles, 1970, *Ética a Nicómaco*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, p. 1170b.

también el que manda por naturaleza y el que obedece se unen para seguridad suya, pues quien gracias a su inteligencia es capaz de prever, manda y es amo por naturaleza, mientras que aquel capaz de realizar duras tareas con su cuerpo, obedece y es esclavo por naturaleza.[9]

Al parecer, todo no-griego —en Aristóteles—, en tanto extranjero por nacimiento, y desconocedor de la lengua griega, será un esclavo: "porque ser esclavo y ser bárbaro es lo mismo por naturaleza".[10]

Si el animal, como también lo será el esclavo, es capaz únicamente de una vida de sensación, de apetitos, superpuesta a una vida vegetativa, para el hombre o la comunidad (los amos) será una vida de la razón o de la acción moral que está superpuesta tanto a la vida vegetativa como a la vida animal misma. Hay en el hombre una inclinación natural a la politicidad de la que carecen los esclavos. Inclinación sustentada en el *logos*, pero en tanto capacidad deliberativa (βουλευτικός); es decir, en la capacidad de decisión, de acuerdo, de resolución; facultad imprescindible para gobernarse a sí mismo y a los demás:

Es distinto el mando que ejerce el libre sobre el esclavo, el varón sobre la mujer y el hombre sobre el niño [...] Y todos poseen las diversas partes del alma, pero de distinta manera: el esclavo carece totalmente de la facultad deliberativa, la mujer en cambio la posee, pero sin autoridad, y el niño la tiene, pero imperfecta.[11]

Es muy curiosa e interesante esta relación que hace Aristóteles entre la incapacidad deliberativa, o aquella necesidad que tienen de dejarse gobernar por otros, tanto los esclavos como los niños. Idea que será ampliamente desarrollada por los filósofos ilustrados en Europa y América durante los siglos XVIII y XIX.

[9] Aristóteles, *Política*, *op. cit.* p. 1252a.

[10] *Ibid.*, p. 1252b.

[11] *Ibid.*, p. 1260a.

LA BARBARIE, DIFERENCIA Y CONSTRUCCIÓN DEL OTRO

Los bárbaros no sólo serán los helenos o no-griegos que habitaban las vecindades de la *polis*, lo serán de igual modo quienes desconozcan el latín como lengua oficial durante el Imperio Romano o, más bien, quienes habiten fuera de los límites de Roma; es decir, no se es bárbaro por desconocer la lengua latina, sino por no habitar los perímetros de su habla cotidiana, por estar fuera del orden legal romano; el *logos* se convierte así en la ley, en el derecho.

Serán bárbaros también los infieles y paganos durante el Medioevo, que no abrazan la fe cristiana, considerados como inferiores y que, a partir de Agustín de Hipona —quien llamaba bárbaros a los visigodos—, no sólo se les atribuirá en su momento este epíteto a los germanos, anglos, sajones, lombardos, normandos, magiares, etc., sino que, una vez convertidos todos estos al cristianismo, los bárbaros pasaron a ser los árabes, beréberes, mongoles, los turcos, etc. Durante la baja Edad Media, Tomás de Aquino hará una distinción que tendrá una considerable repercusión en los debates posteriores respecto a los indios de América. El teólogo católico va a dividir a los infieles en dos grupos: *a*] aquellos que conociendo la existencia de la revelación se niegan a aceptarla, "ignorancia vencible" y *b*] aquellos otros que nunca han conocido o han tenido contacto con la fe cristiana, "ignorancia invencible". Evidentemente, para el teólogo, sólo a los infieles del primer grupo podía juzgárseles como culpables.[12] Esta división será trascendental, puesto que aportará los materiales necesarios para que Bartolomé de Las Casas —como tendremos la oportunidad de comentar— elabore una definición en torno a la "barbarie" que no queda reducida a un asunto meramente ontológico.

[12] Natsuko Matsumori, *Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno: los conceptos de 'Civilización' y 'Barbarie' en el Nuevo Orden Mundial (1492-1560)*, Madrid, Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos-Universidad Complutense de Madrid, 2004, pp. 143-145.

Por otro lado, el concepto de civilización (*civilisation* francesa o *civilization* inglesa), que surge muy posteriormente en el siglo XVIII, también tendrá sus antecedentes muy remotos y en aspectos muy puntuales en la *politeia* griega, la *civitas* (no *urbanitas*) latina o la *civiltá* italiana, en tanto negación sistemática de aquella diversidad cultural ajena a las costumbres y valores propios de la marginación permanente (hacia lo bárbaro o lo salvaje) de todo aquello que no se adecua a la norma bajo la cual se vive (norma humana).[13] La "civilización-bien" (en continua ascensión y perpetuo mejoramiento) se opone de manera radical a la "barbarie-mal"; es decir, de un lado están los elegidos y, del otro extremo, los condenados.

En este contexto que acabo de presentar, el ejercicio de pensarse a sí mismo, en tanto comunidad que ha requerido y exigido la invención (diferenciación) de un Otro deshumanizado, no es sino la imagen especular que la misma Europa, en tanto conquistadora, tiene de sí como centro y legitimación, y que proyecta hacia los demás como constructora del modelo de humanidad o de los cimientos históricos, demográficos y raciales del sistema mundo moderno/colonial.[14] La invención de una matriz clasificatoria se expresa en fronteras imaginarias y no sólo será aplicada a los rasgos físicos de las personas, como su color de piel, por ejemplo, sino también a una matriz que tendrá como objetivo la diferenciación de aspectos interpersonales como las creencias (la superioridad del cristianismo frente a las creencias indígenas), las lenguas (el griego o el latín de la epistemología moderna) o las diferentes clasificaciones geopolíticas de Oriente-Occidente o Norte-Sur.[15]

La barbarie es definida —en primera instancia— como un espacio exterior por quienes tienen el poder de establecer límí-

[13] Roberto Fernández, *op. cit.*

[14] Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 41.

[15] *Ibid.*, pp. 40-47.

tes (geográficos/políticos, epistémicos o subjetivos), lo que implica necesariamente la condición de "subalterno" del otro colonizado. Ya lo decía Edward W. Said en su obra *Orientalismo*:

> la mente crea algunos objetos distintivos que, aunque parecen existir objetivamente, sólo tienen una realidad ficticia. Un grupo de personas que viva en unos cuantos acres de tierra establecerá las fronteras entre su territorio, los inmediatamente colindantes y el territorio más alejado, al que llamará "el territorio de los bárbaros".[16]

De una opinión muy similar es el historiador alemán Reinhart Koselleck,[17] quien aborda críticamente los "conceptos contrarios asimétricos" (*asymmetrischer Gegenbegriff*) que un determinado grupo de personas emplean para designar "unilateralmente" a las demás (y a veces de forma claramente denigratoria), sin que las personas que son directa o indirectamente aludidas se sientan de algún modo reconocidas por ellas. Koselleck[18] se muestra muy interesado por el tema de la identidad y los modos de exclusión que operan en los procesos de construcción de una unidad social o política; es decir, en buscar al interior de la asimetría de aquellas conceptualizaciones (helenos-bárbaros; cristianos-paganos; humanos-no/humanos) los significados políticos que han sido —de algún modo— silenciados; dicha estructura de diferenciación y exclusión puede variar en su forma, pero sigue manteniendo el mismo nivel estructural de asimetría; es decir, que en el caso de la conquista europea, las palabras bárbaro y civilizado pueden perfectamente ser remplazadas por otras, con tal de mantener inamovible el mismo esquema de segmentación, inferiorización e instrumentalización de unos sobre otros.[19]

[16] Edward Said, *Orientalismo*, Madrid, Alquibla Ensayo, 1990, p. 80.

[17] Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 155-191.

[18] *Ibid.*, pp. 160-161.

[19] *Ibid.*, p. 159.

Así, surge un nuevo modelo de racionalidad que sedimentará —a mediados del siglo XIX— en la dicotomía naturalizada para ordenar y clasificar las diferencias humanas "desde la bestia al europeo",[20] y que se extenderá e identificará de una manera más radical con el concepto pseudocientífico de raza.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA "BARBARIE" AMERICANA

La esencia de la discusión de Valladolid se centraba en los principios que hacían posible o no la expansión colonial. Dicha discusión se resolvería, evidentemente, desde un punto de vista teológico como fuente de legitimación de todos los saberes o como paradigma universal al que estarían subordinadas todas las artes, ciencias y filosofías.

Las tesis principales sostenidas por Ginés de Sepúlveda (en *Democrates Alter* o *Tratado sobre la justa causa de la guerra contra los indios*) intentaban ser fiel al pensamiento medieval respecto a la infidelidad, pero aplicada a los pobladores del "nuevo" orbe, y tiene por fundamento clave la desigualdad natural que había entre los hombres según el pensamiento aristotélico. Para Ginés de Sepúlveda, no es extraña la idea de superioridad de los europeos frente a los indígenas, a quienes se refiere incluso como "hombrecillos" *(homunculi)*.[21]

[20] Aníbal Quijano, "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas", *Estudios latinoamericanos*, vol. 2, núm. 3, 1995, pp. 3-19.

[21] La palabra "hombrecillos" es muy clara para graficar el significado de lo que se entiende por "diferencia colonial". Me refiero aquí, siempre, a la "inferiorización" que los discursos hegemónicos han hecho del Otro durante (o *desde*) la "conquista" y el "coloniaje"; de ahí que Mignolo asocie este concepto al imperialismo en sus diversas formas: "La 'diferencia colonial' es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos" (Walter Mignolo, "Colonialidad global, capitalismo

Si hay que buscar una muestra de eurocentrismo en el pensamiento de la conquista, puede hallarse muy claramente en este humanista que representa en cierto modo a una buena parte de los siglos XV y XVI. Europa es la imagen más plena y elevada de lo cultural, ya que los indios "no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia [...] carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras".[22]

La construcción del indio que hace Ginés de Sepúlveda también está sustentada sobre una serie de prejuicios que hasta incluso nuestros días se verán reflejados en algunos historiadores que, mirando con ojos de una falsa altivez la imagen degenerada de una cultura que les es indiferente, se preguntan conjuntamente con Ginés de Sepúlveda: "¿Qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase de pasiones y nefandas liviandades y no pocos dados a alimentarse de carne humana?".[23]

Dicha situación epistémica de superioridad frente al indígena va a determinar en gran parte la inclinación de la dicotomía civilización/barbarie; superioridad que, en última instancia, hará de ese 'nuevo mundo', para los europeos, un objeto al cual dominar o someter. El sujeto indígena objetivado se verá de este modo silenciado bajo una lógica de justificación que para la historia de los siglos venideros se constituirá en una práctica normalizada:

de lo cual se deduce que es tanto más justo que esos estén sometidos al dominio de los más prudentes, humanos y piadosos [...] constatándonos que

y hegemonía epistémica", en Catherine Walsh, Freya Schiw y Santiago Castro Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolivar/Abya-Yala, p. 221). Lino Morán Beltrán, "Visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlvedad", *Revista de Filosofía*, vol. 3, núm. 42, 2002, pp. 127-142.

[22] "Democrates Alter", citado en Lino Morán Beltrán, *op. cit.*, 136.

[23] *Loc. cit.*

todos ellos son bárbaros, que fueron educados sin letras y servilmente, alejados de la moral, vida y cultura civil y humana y contaminados con tales crímenes, que por sí constituyen otra causa muy justificada de la guerra.[24]

La gran diferencia entre los argumentos de Aristóteles y Ginés de Sepúlveda se encuentra en el hecho de que el filósofo griego, como vimos, no admitía la capacidad de superación del esclavo o de su emancipación, y la responsabilidad que el amo tenía hacia el súbdito no pasaba de aspectos meramente vitales.[25] En cambio, para Ginés de Sepúlveda, existe una responsabilidad —depositada en la Corona— de elegir a los españoles "idóneos"para las encomiendas, ya que de ellos dependía la evangelización de los nativos. Es decir, la Corona debía comprometerse en la elección y en el seguimiento o vigilancia de que los encomenderos dieran un trato más humano a los indios al otorgarles la oportunidad de acceder a un mayor grado de cultura (o de madurez).

Evidentemente, esto nunca se llevó a la práctica. Los argumentos de Ginés de Sepúlveda desconocen las atrocidades e injusticias que cometían aquellos "hombres rectos" que la Corona designaba para su cometido. Algo así como "encomenderos-misioneros".

En el fondo, lo que está en juego es la justificación racional de una vieja práctica que solventará la producción y la adquisición de bienes materiales y de una fuente inagotable de fuerza de trabajo en provecho, claro está, del enriquecimiento del hombre civilizado: la Esclavitud.

Esta mezcla imperial de fuerza (violencia y paternalismo) es lo que también —como veremos— marcará la diferencia respecto a su interlocutor Bartolomé de las Casas, ya que para este último la evangelización de los indios debía estar a cargo de la Igle-

[24] *Ibid.*

[25] J. González Rodríguez, "La libertad del indio en el 'Democrater alter' y sus fuentes", *Quinto centenario*, núm. 13, pp., 1987, pp. 197-208.

sia y no de los encomenderos: "No lo hizo así Cristo, en verdad: ovejas envió por predicadores para amansar los lobos e no lobos feroces para perder y embravecer las ovejas".[26]

En último término, para Sepúlveda la problemática estaba más cercana a resolverse desde un punto de vista estratégico-militar y sólo después religioso, sin perjuicio de su dependencia a una teocracia que supone una potestad divina del papa sobre el nuevo continente. El sometimiento de los indios es visto en sí mismo como un acto de gracia y la intervención de los europeos —en tanto conquistadores— sólo puede entenderse como la necesaria dirección que la naturaleza (Dios) ha señalado.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y EL ENCUBRIMIENTO DE LA DIFERENCIA CULTURAL

Hay dos interpretaciones, desde la perspectiva teórica Modernidad/Colonialidad, que pueden ser útiles para entender el papel de Las Casas en el contexto de la dicotomía civilización-barbarie: las lecturas de Enrique Dussel y la de Walter Mignolo.[27] Ambas interpretaciones están —evidentemente— hermanadas por una crítica a la Modernidad, así como por el intento de hacer visible aquellos espacios y momentos que fueron apaciguados por la violencia de la Conquista, no sólo en términos físicos, sino también epistémicos.

Para Enrique Dussel, Bartolomé de Las Casas será —de algún modo— el "primer crítico del mito de la Modernidad", ne-

[26] Carta al Consejo de Indias (20 de enero de 1531). Bartolomé de Las Casas, *Opúsculos, cartas y memoriales*, Madrid, RAE-Biblioteca de Autores Españoles, 1958, p. 49.

[27] Luis Adrián Mora Rodríguez, "Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas desde la perspectiva del pensamiento decolonial: ¿encubrimiento o reconocimiento del Otro?", *Revista Ixchel*, vol.1, 2009.

gando todo tipo de guerra e intervenciones violentas en el proceso de "inserción" del indígena a la civilizada cultura europea.[28] De ahí que haya insinuado que la diferencia más radical con Ginés de Sepúlveda sea el "modo" de aquella iniciación (integración) y participación del Otro en las costumbres del "viejo" mundo; para Ginés de Sepúlveda, en el buen encomendero y, para Las Casas, en el predicador.

Para Dussel, lo primordial es que en Las Casas la inserción del Otro contempla al mismo tiempo la conservación —y no la destrucción— de su alteridad, de su cultura, ya que dicha modernización o integración del indígena conlleva un proceso de persuasión que apela a la razón o entendimiento de los mismos.[29]

Dice Las Casas:

> La criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve [...], para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión [...] De manera que, de su propio motivo, con voluntad de libre albedrío y con disposición y facultad naturales, escuche todo lo que se le proponga.[30]

Lo extraño de la interpretación de Dussel es que adjudica el quiebre del mito de la Modernidad a Las Casas por el hecho de preferir la evangelización (racional) a las guerras contra los nativos. Sin embargo, reconoce —al mismo tiempo— no haber una negación total de la guerra en Las Casas cuando cita el siguiente párrafo del dominico: "Pero como ningún infiel, ni, sobre todo, los reyes infieles, querrían someterse voluntariamente al dominio de un pueblo cristiano [...] indudablemente que sería menester llegar a la guerra".[31]

[28] Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, México, Editorial Cambio XXI, 1992, pp. 17-44.

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid*, p. 79.

[31] Citado en *ibid*, p. 80.

Cita que rememora algo que ya señalé con anterioridad, cuando Tomás de Aquino dividía a los infieles en dos grupos: "ignorancia vencible" e "ignorancia invencible". Del mismo modo, Las Casas, actualizando este modo de mirar al Otro, no hace nada más que una defensa —provechosa, por cierto, y muy válida—, pero jamás un giro radical en la manera de ver el problema. Las Casas viene a reforzar la naturalización del indígena en su condición de inferioridad [*yerbajos e inútiles espinas*] o de inmadurez, pero susceptibles de ser persuadidos [*mediante cultivo y labor*], y llegar a ser civilizados-evangelizados [*frutos sanos y beneficiosos*]:

> Así el género humano es uno, y todos los hombres son iguales en lo que concierne a su creación y todas las cosas naturales, y nadie nace ilustrado... Todos nosotros tenemos que ser guiados y ayudados primero por los que nacieron antes que nosotros. Y los pueblos salvajes de la tierra pueden compararse al terreno inculto que fácilmente produce yerbajos e inútiles espinas, pero que tiene dentro de sí tal virtud natural que mediante cultivo y labor, puede dar frutos sanos y beneficiosos.[32]

Con esto, se da a entender que, en el fondo, lo que está operando no es —como podría creerse— una lógica diferente a la del imperio colonizador, o del "yo conquistador" (*ego conquitor*), sino, como sugiere Mignolo, nos encontramos frente a un "pensamiento fronterizo débil", en el sentido de que "su emergencia no es producto del dolor y la furia de los desheredados mismos, sino de quienes no siendo desheredados toman la perspectiva de éstos".[33] Con esto no se trata de desechar o desvalorizar la crítica que realiza Las Casas, sino de evidenciar su in-completitud, su parcialidad, su carácter meramente repre-

[32] Lewis Hanke, "La conquista y la Cruz", *La Torre. Revista general de la Universidad de Puerto Rico*, vol. 12, núm. 47, 1964.

[33] Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 28.

sentativo; de hecho, Mignolo hace un énfasis muy preciso en la necesidad de aquella perspectiva (débil) en la consecución de efectivas transformaciones sociales. Aquí Mignolo toma como "pensamiento fronterizo fuerte", por ejemplo, la postura de Guamán Poma de Ayala, para quien la historia debía necesariamente ser muy distinta a la de Las Casas; se trataría más bien de una misma perspectiva, bajo dos lecturas o "lugares de enunciación" diferentes.[34]

Desde este punto de vista, Las Casas constituye una novedad sólo a partir de la Modernidad (sentido mítico intraeuropeo), pero no desde la colonialidad (sentido dado por la experiencia del colonizado). De ahí que Mignolo retome —de manera implícita— al sociólogo Aníbal Quijano con su concepto de colonialidad del poder como dispositivo que permite marcar una cierta diferencia respecto a un Otro, de clasificarlo conforme a un grado de inferioridad respecto a quien tenga el poder de enunciar la clasificación.[35] Del mismo modo, durante la Junta de Valladolid no ha habido una excepción a las historias imperiales de la humanidad; acá, el lugar de enunciación ha sido el cristianismo, como una fuerza epistémica que vino a determinar el lugar que le correspondía a cada cual. Una matriz clasificatoria que, sobre la base de territorios, lenguas, creencias, costumbres, etc., vino a determinar la naturaleza de los pueblos indígenas.

Véase, por último, la clasificación que Las Casas elabora en su *Apologética Historia Sumaria*, de las cuatro diferentes clases de bárbaros:

Primero, los que habían perdido la razón por accidente. A este grupo pertenecían aquellos de conducta extraña, violenta, alborotada o poco racional. No es que carezcan de racionali-

[34] *Loc. cit.*

[35] Aníbal Quijano, "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Flacso/Libri Mundi/Tercer Mundo Editores, 1992, pp. 437-447. Walter Mignolo, *op. cit.*, pp. 76-78.

dad "por naturaleza", sino que su irracionalidad es del todo accidental; esto es, que es producto de alguna causa que sobreviene durante el proceso de su crecimiento.

Segundo, los que no tenían letras ni usaban el mismo idioma que el "nuestro" o, como lo expresa Las Casas, "aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje, como responde a la nuestra la lengua latina". Si bien era de uso común el reprocharle a alguien su barbarie por su poca familiaridad con las letras, Las Casas se permite separar la inferioridad de una especie determinada, con la "diferencia cultural" que pudiera acontecer; haciendo una especial lectura de San Pablo en I Corintio XIV, 11, piensa que tanto el extranjero como él mismo pueden ser considerados como bárbaros en la medida en que la inteligibilidad se da como mutua en la interlocución, es decir, tanto el europeo como el indio pueden ser considerados como bárbaros el uno por el otro. Sin embargo, para la época, las letras son fuente de conocimiento *(scientia)*, de arte *(artificium)* y de ley *(lex)*, por lo tanto, difícilmente podría pensarse —en aquel entonces— la existencia de una civilización sin un modo de expresión escrita alfabética. Aquí radica, quizá, una de las más evidentes razones articuladoras del nuevo ordenamiento epistémico y lingüístico que operaría en América Latina (y en el sistema mundo moderno/colonial en general): la subalternidad de conocimientos y lenguas, o el silenciamiento de la historia hablada (oral), la historia narrada, y de las múltiples formas tradicionales de transmisión cultural como jeroglíficos y sistemas pictóricos, etc.;[36] estos sistemas subalternados carecían —entre otras cosas— de las palabras adecuadas para nombrar a Dios (lo mismo que el árabe y el hebreo), no así el Latín. Entonces, para Las Casas, un pueblo podía ser muy sabio, como los mexicas, mayas o

[36] Fernando Garcés, "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.*), Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 217-242.

incas, pero como carecían de escritura alfabética, seguirán siendo bárbaros hasta que logren alcanzar su plena realización racional con la evangelización. Son sabios y bárbaros a un mismo tiempo.[37]

Tercero, los que carecían de razón por naturaleza. Aquí se encuentran aquellos que carecen de un sistema básico de gobernabilidad (vinculados directamente con los de la primera categoría). Acá el bárbaro es inhumano "por naturaleza", es decir, no tiene razón desde el nacimiento (como en Aristóteles); es un bárbaro —dice Las Casas— "en sentido propio y estricto".

Cuarto, los que no abrazaban la fe cristiana, es decir, "todos los infieles, por muy sabios y prudentes philosophos y políticos que sean".[38] Pero como se verá más adelante, no todos los infieles lo son de la misma manera, hay quienes pecan por ignorancia (*pura negatio*), mientras que otros por rebeldía *(contrarietas ad fidem).*

Matsumori señala estos cuatro tipos de barbarie, Las Casas los agrupa, además, bajo dos categorías generales: los bárbaros entendidos como "inferioridad humana" (primero y tercero) y los bárbaros entendidos como "diferencia cultural" (segundo y cuarto); los indios, según el dominico, pertenecerían a la segunda categoría, es decir, no serían "inferiores", sino, más bien, "diferentes".

Mignolo hace una distinción muy clara entre "diferencia colonial" y "diferencia imperial". Esta última, va a afirmar y construir una 'interioridad' entre distintos imperios: "la diferencia imperial es la diferencia de imperio a imperio [mientras que] la diferencia colonial es lo que justifica el poder del imperio sobre sus colonias [...]";[39] de ahí que Mignolo identifique un quinto tipo de barbarie, que en Bartolomé de Las Casas se trata de una

[37] Natsuko Matsumori, *op. cit.*, pp. 159-162.

[38] *Ibid*, p. 163.

[39] Patricio Noboa Viñán, "La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad", en Catherin E. Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, 2005, pp. 71-109.

doble división de la cuarta categoría, la "barbarie negativa", aplicada a los infieles que se oponen o se resisten a aceptar el Evangelio o, en último caso, a quienes maquinan contra la destrucción de la fe cristiana: moros y turcos.[40] Para Las Casas, el cuarto tipo de barbarie —como ya he dicho— se divide en dos subgrupos, que se pueden englobar tanto a las "gentes que viven pacíficas entre sí e que no nos deben nada", como a gente "que persiguen la iglesia, que son hostes público de imperio romano".[41] Es decir, si las primeras no tienen culpa sólo por su ignorancia, o porque carecen de la fe verdadera por no habérseles presentado (*pura negatio*), las segundas son culpables en tanto se oponen a la revelación (*contrarietas ad fidem*). Hay aquí —ya lo habrá notado el lector—, una nueva lectura de la distinción tomista entre "barbarie vencible e invencible", de la que ya he hablado más arriba.

El encubrimiento de la "diferencia colonial" como una "diferencia cultural" por medio de una matriz clasificatoria o protorracial que coloca a los europeos como una civilización modelo en el pináculo de la humanidad, constituirá la estrategia o el mecanismo fundamental que las diferentes expresiones históricas del eurocentrismo —en los siglos XVII y XVIII fundamentalmente— utilizarán en la construcción de la otredad americana.

Dicho encubrimiento travistió las naturalizaciones de la inferioridad y superioridad de algunos pueblos sobre otros (de los europeos sobre los nativos americanos) como meras "diferencias culturales", y durante los siglos XVII y XVIII darán cabida a un plan de homogeneización más ambicioso aún; una idea universal-cosmopolita de liberación (del salvajismo o in-civilización, principalmente indígena), o un proyecto de Ilustración enarbolado por las mentes más destacadas de Europa y que tendrá a los criollos americanos como embajadores.

[40] Walter Mignolo, Historias locales/Diseños globales..., *op. cit.*, pp. 37-44.

[41] Natsuko Matsumori, *op. cit.*, p. 164.

BIBLIOGRAFÍA

Dussel, Enrique (2000), "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 41-54.

___(1992), 1492. *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, México, Editorial Cambio XXI.

Fernández Retamar, Roberto (1989), "Algunos usos de civilización y barbarie", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, núm. 3, pp. 291-325.

Garcés, Fernando (2007), "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica", en Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, pp. 217-242.

Lepe-Carrión, Patricio (2016), *El contrato colonial de Chile, ciencia, racismo y nación*, Quito, Editorial Abya Yala.

Matsumori, Natsuko (2004), "Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno: los conceptos de 'Civilización' y 'Barbarie' en el Nuevo Orden Mundial (1492-1560)", *Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y* Políticos, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Mignolo, Walter (2007), *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Editorial Gedisa.

___(2003), *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal Ediciones.

___(2002), "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica", en Catherine Walsh, Freya Schiw y Santiago Castro Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolivar/Abya-Yala, pp. 215-244.

Noboa Viñán, P. (2005), "La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad", en Catherine Walsh (ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Editorial Abya Yala, pp. 71-109.

Quijano, Aníbal (1992), "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, FLACSO/Libri Mundi/Tercer Mundo Editores, pp. 437-447.

Said, Edward, (1990 [1978]), *Orientalismo*, Madrid, Alquibla Ensayo.

ECOLOGÍA DE SABERES

DAIRO SÁNCHEZ-MÓJICA

En esta entrada me interesa abordar algunas dimensiones de la ecología de saberes que propuso el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. En primer lugar, analizaré sus relaciones pragmáticas con el pluralismo crítico decolonial. Luego caracterizaré las convergencias interpretativas que derivaron en la emergencia de aquella perspectiva de justicia cognitiva, así como el diagnóstico del "pensamiento moderno occidental" que le sirve como horizonte de sentido. Por último, presentaré tres de sus atributos más significativos.

EL PLURALISMO CRÍTICO DECOLONIAL Y LA ECOLOGÍA DE SABERES

La ecología de saberes es una de las siluetas gnoseológicas que se inscribe en el registro pragmático de un campo de ejercicio de poder, tanto disruptivo como afirmativo, que cuenta con una genealogía de "larga duración" en el sur global, a la cual volveré más adelante para presentar algunos ejemplos ilustrativos de su dinamismo. Por ahora, me interesa destacar que esta genealogía se despliega de manera específica por medio de una cartografía heterogénea. Es, por tanto, una genealogía que comporta múltiples localizaciones geopolíticas e irrupciones de sentido en función de la *voluntad de saber*. Me refiero por tal cartografía al campo pragmático de ejercicio de poder que aquí denomino pluralismo crítico decolonial.

No sobra señalar que su carácter pragmático tiene que ver con que dicho campo no denota de forma excepcional la ipsei-

dad específica o el contenido figurativo de un periodo histórico determinado (pues no son las proposiciones de ciertos agentes históricos las que lo designan en cuanto tal), sino que más bien es indicativo de un modo de operatividad del saber que, en momentos históricos disímiles, ha venido agrietando las totalidades imaginarias de ciertas representaciones epistemológicas dominantes. En consecuencia, la comprensión de este campo supone, de una u otra forma, poner en juego una interpretación de carácter anacrónico. Por eso, más que el contenido de sus modalidades concretas de significación histórica o las mutaciones de su secuencia progresiva, aquí me interesa destacar su *acontecer performativo*, lo que en términos abstractos —y no meramente empíricos o formales— hacen aquellas prácticas de saber.

Esto debido a que el mencionado campo de ejercicio de poder se acopla a partir de una distribución espacio-temporal de prácticas diferenciales, las cuales demandan un ejercicio de abstracción que permita comprender las conexiones discontinuas y disgregadas de su operatividad pragmática, ya que, bien vistas las cosas, es en el plano de la abstracción —y no por medio de la causalidad lineal— que se dispone la singular serie de significantes que estas prácticas irregulares han movilizado como trayectorias gnoseológicas insubordinadas frente a los trazados epistemológicos de los proyectos coloniales e imperiales de gobierno y dominio. Esto debido a que se trata de proyectos que, aunque comparten elementos semejantes (como su inscripción en el registro enunciativo del eurocentrismo y sus ramificaciones globales), también poseen una considerable diversidad de formulaciones y atributos particulares. No son un mero "tigre de papel". Con todo, hay que decir que las trayectorias gnoseológicas insubordinadas a las que me he referido apuntan a interrumpir, contradecir y difuminar performativamente la *voluntad de verdad* que opera en dichos proyectos, debido a que tal voluntad escenifica esferas totalitarias de univocidad epistémica, tanto para su legitimación retórica como para el despliegue de relatos que disponen sistemas de representación sobre aquellas alteridades antropológicas y naturales que se pretende administrar o, directamente, exterminar.

Desde luego, como puede inferirse de lo que he planteado, la ecología de saberes no es la única silueta gnoseológica que ha sido formulada en el marco de aquella tipología insumisa de pluralismo. Hay muchas más. Por eso, la novedad de esta perspectiva de saber-poder (me refiero a la ecología de saberes) no se ubica en el horizonte de la originalidad prerrogativa o en el plano de la exclusividad fundacional. Sin embargo, sí cabe destacar que, en su formulación particular, aquella perspectiva establece ciertos intervalos de equivalencias y divergencias con otras de las siluetas gnoseológicas que han ensamblado en la "larga duración" el pluralismo crítico decolonial.

A esto se añade que, de forma similar a las diversas manifestaciones de esta tipología de pluralismo, la ecología de saberes afirma la *diversidad ontológica del mundo* como manifestación primaria de la vida misma, ya que el pluralismo crítico decolonial interpreta tal diversidad ontológica como una condición primordial de su devenir. De esta forma, moviliza una valoración de carácter vitalista que apunta a destituir el estatuto de verosimilitud unidireccional que otorga "principio de razón suficiente" a los fundamentos metafísicos y a las jerarquías epistémicas que articulan los proyectos coloniales e imperiales de gobierno y dominio, por ende, sospecha de los repartos asimétricos de los entes que dichos proyectos configuran en su fantasmagoría despótica, pues tales repartos operan a la manera de efectos materiales de sus regímenes de significación.

De otro lado, hay que decir que la destitución de aquel estatuto de verosimilitud es realizable debido a que el pluralismo crítico decolonial activa una fuerza plástica (no sólo referencial o de adecuación asintótica con "lo real") que afirma la multiplicidad. Porque como sugerían Deleuze y Guattari, "la producción deseante es multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad."[1] Sobre todo, en escenarios donde los sujetos que

[1] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995 [1972], pp. 47.

detentan los sistemas monopólicos de privilegios apuntan a codificar unidades despóticas de interpretación —que hacen viables tales monopolios— y las cuales, como contrapunto, les son favorables a dichos sujetos privilegiados para movilizar tecnologías tanto de gobierno como de dominio, sin las cuales, en todo caso, el ejercicio vertical de la potestad (y la instauración del consentimiento que demanda) no podría tener lugar, pues dichas cadenas significantes movilizan la disposición de economías del deseo que interpelan a los sujetos coloniales para capturar y sobrecodificar tanto sus potencias imaginativas como sus fuerzas sociales productivas en el orden social.

No cabe duda de que tal proceso micropolítico hace posible el consenso gubernamental que configura la hegemonía epistemológica del poder dominante global, al instaurar cierta aura semiótica de "necesidad incuestionable" respecto de los mecanismos de conducción de las conductas de los sujetos colonizados y, también, porque fundamenta las tecnologías de exterminio de aquellos sujetos que devienen disfuncionales o disidentes frente al mandato establecido, astucia del despotismo colonial e imperial. De esta forma, el gobierno y la dominación están dotados de la figura de ser una cuestión de sentido común. En otras palabras, adquieren la connotación de algo que se da por sentado, incluso por parte de los mismos sujetos que son subalternizados en el marco de aquella hegemonía epistemológica, pues siempre se apunta a movilizar su consentimiento.

Por tal razón, como formación antífona de poder (no únicamente reactiva), el pluralismo crítico decolonial involucra una afirmación performativa de la multiplicidad en contextos en los que se instala la primacía de lo trascendente por sobre el acontecer inmanente, así como el imperio de la "metafísica de lo Uno" por sobre las ontologías relacionales de lo diverso. De modo que esta tipología de pluralismo afirma el horizonte imprevisto de lo posible y las potenciales articulaciones inéditas entre las culturas, por sobre los diseños gubernamentales y genocidas que modulan las tecnologías biopolíticas y necropolíticas de poder. Porque, como afirmaba Aimé Césaire, no cabe duda de que la

práctica, tanto del colonialismo como del imperialismo, conduce a la supresión de la pluralidad de las posibilidades de ser. Esto como derivación concreta de su expansión planetaria, la cual arroja como resultado irreversible una serie de "extraordinarias *posibilidades* suprimidas".[2]

Frente a esta ontología absolutista, que en la variación de sus siluetas particulares establece una paradójica práctica vital supresora de las posibilidades diferenciales constitutivas de la vida misma (y, desde luego, no sólo de la existencia de los entes particulares que son sujetados o destruidos en nombre de la civilización), el pluralismo crítico decolonial moviliza las potencias de la divergencia gnoseológica, activando relaciones cognoscitivas que son transgresoras de la colonial modernidad y, también, posicionamientos políticos fronterizos que desafían aquella ontología absolutista. Esto para desestabilizar las jerarquías epistemológicas que han sido establecidas en el sentido común y, además, para desatar en virtud de ello el desacato creativo e insurgente. Por este motivo, desde una inspiración nómada, el campo pragmático del pluralismo crítico decolonial no funda sus siluetas gnoseológicas en una "exterioridad absoluta" ni tampoco en el recurso a "identidades esenciales". En todo caso, involucra una *perspectiva liminal* de interpretación del mundo que, en ocasiones concretas, siempre subsidiarias de la correlación de fuerzas existente en cada contexto, desemboca en el diálogo intercultural en perspectiva de liberación.

De manera que, en su operatividad performativa, el campo del pluralismo crítico decolonial erosiona "desde abajo" las cadenas significantes de la episteme colonial moderna. Por medio del despliegue de una forma de irreverencia que configura el irreductible paisaje vernáculo de los saberes locales y, al mismo tiempo, posiciona dicha situacionalidad como condición histórica de posibilidad del ejercicio agonal de ciertos contrapoderes

[2] Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006 [1950], pp. 20.

gnoseológicos globales. En consecuencia, por medio del recurso a la suspensión de la ontología absolutista —que troquela la *voluntad de verdad* dominante—, la pragmática del pluralismo crítico decolonial difumina el estatuto de verosimilitud universalista de las racionalidades que operan en las geopolíticas del conocimiento como fundamento de las asimetrías epistémicas; esto, al amplificar tanto los lugares de irrupción del saber como la potencia de su tesitura de sentido, trastocando los "esquemas trascendentales" que hacen posible sus relatos y formulaciones empíricas. Se trata, entonces, de una apertura gnoseológica de sentido que se posiciona en cuanto *voluntad de saber* frente al cierre epistemológico que ha sido decretado desde el norte global como la única forma legítima del conocimiento.

Ahora bien, como dije antes, el pluralismo crítico decolonial cuenta con una heterogénea genealogía, cuyas huellas performativas pueden rastrearse, en su opacidad discontinua, a partir de los cronistas indígenas que entre finales del siglo XVI y la primera mitad del XVII realizaron interpretaciones historiográficas en función de sus propios legados cosmológicos, referentes interculturales e intereses políticos situados frente a la potestad de la monarquía católica, como Hernando de Alvarado Tezozómoc, Domingo Francisco Cimalpahin y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en la Nueva España, así como Titu Cusi Yupanqui, Juan de Santa Cruz Pachacuti y Guamán Poma de Ayala en Perú. También, en las prácticas espirituales afrocubanas, afrobrasileñas y en el vudú haitiano que irrumpieron como modos subversivos de saber a partir del siglo XVIII en función de la compleja matriz intercultural del pensamiento yoruba, los diversos legados panteístas amerindios y el uso estratégico del cristianismo popular no eclesiástico, tal como lo señaló Antonio Benítez Rojo.[3] Asimismo, el despliegue pragmático del pluralismo crítico decolonial podría considerarse una forma de "artimaña" que, en diálo-

[3] Antonio Benítez Rojo, *La isla que se repite. Edición definitiva*, Barcelona, Casiopea, 1998.

go con Édouard Glissant, constituye parte de la gramática tanto del creole como del pensamiento de la creolización y que, por ello mismo, afirma la "poética de la relación" por sobre el "pensamiento de lo Uno".[4]

De manera reciente, la genealogía performativa del pluralismo crítico decolonial deriva, por ejemplo, en siluetas gnoseológicas como la antropofagia propuesta por el artista brasileño Oswald Andrade, el pensamiento fronterizo de la feminista chicana Gloria Anzaldúa o, también, en la afirmación radical del "diálogo de saberes" que opera como fundamento ontológico de la teología de la liberación, la educación popular y la investigación de acción participativa. Un conjunto de intervenciones desobedientes que destituye el monopolio hermenéutico de la autoridad canónica hiperbórea respecto de esferas como la estética, la espiritualidad, la geografía del Estado-nación, la educación y la investigación social. Asimismo, pueden explorarse sus huellas en las apropiaciones contemporáneas, tanto de Antonio Gramsci y su concepción de la existencia de múltiples lugares de ejercicio de la "facultad intelectual" como de José Carlos Mariátegui y su valoración del mito como perspectiva gnoseológica que conlleva el despliegue revolucionario de la imaginación política. Tales derivas han movilizado potentes narrativas interculturales como la que realizó en su maravillosa obra literaria José María Arguedas. De otro lado, es posible rastrear sus efectos performativos en la categoría de abigarramiento que formuló René Zabaleta Mercado para poner el acento en la heterogeneidad de modos de producción, historicidad y formaciones de poder que existen en el altiplano boliviano y, por supuesto, en otros lugares de América Latina que no han sido subsumidos del todo en la forma Estado, en el antropocentrismo o en la gramática acumulativa del capital. Se trata de una poderosa categoría analítica que han profundizado en sus propios estudios Silvia Rivera Cusicaqui y Luis Tapia.

[4] Édouard Glissant, *El discurso antillano*, La Habana, Casa de Las Américas, 2010 [1981].

Como se ve, la ecología de saberes es una más de las siluetas gnoseológicas que afirman la pluralidad como perspectiva liberadora, frente a las geopolíticas coloniales e imperiales del conocimiento. Por eso, mantiene equivalencias y divergencias con otras de las siluetas gnoseológicas que configuran el campo pragmático del pluralismo crítico decolonial. En consecuencia, lo que *hace* la ecología de saberes, en su dimensión performativa (es decir, los significados que ensambla a partir de sus prácticas situadas de saber), es actualizar una genealogía que desde hace siglos se ha desplegado de forma insubordinada, disfuncional y creativa en el sur global.

LA DOBLE DIALÉCTICA DE LA MODERNIDAD

Dicho esto, hay algunos elementos que vale la pena tener en cuenta para comprender el contexto en el que emergió la ecología de saberes. En primer lugar, es importante destacar que su aparición se inscribe en el debate global sobre la modernidad que tuvo lugar entre los últimos veinte año del siglo XX y los primeros cinco del siglo XXI. Éste fue un debate que se movilizó por medio de focos de discusión ubicados en diferentes lugares del mundo. Tal vez por eso influyó de forma significativa en las actuales agendas y modalidades de acción política de múltiples colectivos, organizaciones y movimientos sociales, así como en los mapas cognitivos del pensamiento social contemporáneo. Porque, de cierta manera, los repertorios simbólicos de tales prácticas (y las grillas de intelección que funcionaron como su condición de posibilidad y a la manera de claves para su interpretación) se produjeron como consecuencia de los diversos enunciados que se programaron en dicho debate y, también, de las posiciones de sujeto que emergieron en el marco de los conflictos sociales que tuvieron lugar en este momento. En segundo lugar, puede decirse que la ecología de saberes fue formulada por Santos como una perspectiva potencial frente al diagnóstico

de lo que él mismo caracterizó como el "pensamiento moderno occidental". En otras palabras, es una tipología de producción de saber en la que se activa una alternativa singular frente a la episteme de la colonial modernidad. En tercer lugar, cabe destacar que se trata de una propuesta que fue elaborada en función de un giro interpretativo que Santos realizó respecto de su propia obra y el cual le condujo a ampliar su diagnóstico del pensamiento moderno.

Ahora bien, ¿en qué consiste el diagnóstico del pensamiento moderno propuesto por Santos? En un primer momento, en su libro de 1995, *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*, el sociólogo portugués sugirió que el paradigma de la modernidad no podía caracterizarse como un fenómeno homogéneo y unívoco; es decir, que no era posible comprenderlo desde una perspectiva totalizante respecto de su constitución, porque a su modo de ver se trata de un paradigma rico y complejo. En este sentido, es "capaz de una inmensa variabilidad que lo hace propenso a desarrollos contradictorios".[5] Por este motivo, según Santos, para realizar la crítica del paradigma de la modernidad de forma apropiada, habría que tener en cuenta que aquel paradigma se organizó por medio de una disposición dialéctica, esto es, una contradicción originaria que ha delimitado sus alcances y limitaciones. Se trata, en concreto, de la tensión entre los dos polos que él denomina como el pilar de la emancipación y el pilar de la regulación.[6]

[5] Boaventura de Sousa Santos, *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*, Nueva York, Rutledge, 1995, p. 2, traducción propia.

[6] Un importante antecedente para la comprensión dialéctica de la modernidad se encuentra en la *Dialéctica de la ilustración*, publicada en 1944 por Theodor Adorno y Max Horkheimer, en la que la unión de los contrarios, en especial entre razón e irracionalidad, juega un papel fundamental, así como la obra publicada en 1982 por Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, en la que la modernidad es interpretada, al mismo tiempo, como una promesa y como una amenaza. Después de la

Por un lado, al parecer de Santos, el pilar de la emancipación estaría conformado por tres lógicas que fueron identificadas por Max Weber: la racionalidad estético-expresiva que se encuentra en las artes y la literatura, la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología y, por último, la racionalidad práctico-moral propia del imperio de la ley. Mientras que, por su parte, el pilar de la regulación estaría constituido por tres principios: el principio del Estado, que comporta una "obligación política vertical" entre los ciudadanos y el Estado, cuya formulación más sobresaliente se puede encontrar en Hobbes; el principio de mercado que consiste en el horizonte del interés propio o la "obligación política antagónica" entre los socios del mercado, el cual fue desarrollado en particular por Adam Smith y, finalmente, el principio de la comunidad que consiste en la "obligación política horizontal y solidaria" entre los miembros de la comunidad y sus asociaciones, que puede encontrarse en la teoría social y política de Rousseau. De manera que la contradicción permanente entre emancipación y regulación —expresada en estas lógicas y principios— es la que, en ese momento, definía para Santos el espectro paradigmático de la modernidad.

Con todo, si bien esta conceptualización dialéctica no dejaba de ser interesante, pues apuntaba a superar ciertas interpretaciones esquemáticas que habían definido la modernidad como un "bloque unitario", también es cierto que implicaba una comprensión eurocentrada de la cuestión. Desde este punto de vista, la modernidad sería un fenómeno exclusivamente intraeuropeo y, por eso tanto los referentes de la emancipación como los de la regulación se inscriben en los repertorios epistémicos, tecnológicos y estéticos del imaginario autorreferente y difusionista eurocéntrico.

---

formulación de Santos, la comprensión dialéctica de la modernidad ha sido trabajada, desde una perspectiva spinozista, por Michael Hardt y Antonio Negri en su obra *Imperio*, publicada en 2000, para ellos existen dos modernidades en la experiencia europea, las cuales activan una dialéctica entre inmanencia revolucionaria y trascendencia conservadora que converge en la aparición de la soberanía estatal moderna.

Por ello, en su libro de 2009, *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Santos adelanta un ejercicio de autocrítica frente a su primera formulación de la dialéctica de la modernidad. Tal ejercicio le condujo a plantear un giro interpretativo en el que el vector geopolítico juega un papel importante. Esta nueva formulación le permitió caracterizar el "pensamiento moderno occidental" a la manera de un sistema óptico de visibilidades e invisibilidades que se ordena por medio de una doble dialéctica, la cual opera en función de las relaciones geopolíticas que fueron trazadas, a partir del siglo XVI, entre los territorios metropolitanos y coloniales. Tal asimetría se condensa de forma específica en la disposición de una "línea abismal global" que delimita dos modos de operatividad de la dialéctica de la modernidad.[7] Mientras que en los territorios metropolitanos funciona la dialéctica entre emancipación y regulación (ya analizada en su obra de 1995), en los territorios coloniales opera la dialéctica entre apropiación y violencia. En este segundo escenario de la modernidad, "la apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mien-

[7] El recurso analítico a una línea de distinción ontológica que implica distribuciones espaciales asimétricas ha ocupado un lugar importante en el pensamiento antirracista a partir del análisis que realizó W. E. B. du Bois en su obra de 1903 *The souls of black folk*, en la que explica la conformación racista de la sociedad estadunidense por medio de una "línea de color". Esta figura también puede encontrarse en la perspectiva interpretativa que Frantz Fanon formuló en *Los condenados de la tierra*, obra de 1961, donde por medio de una línea de diferenciación ontológica analiza la distribución urbana colonial en Argelia, al introducir la categoría de no-ser en función de la distinción espacial que establece dicha línea racial. Además, la imagen de la línea de distinción ontológica fue utilizada por el intelectual nacionalsocialista Carl Schmitt en su obra de 1950 *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del* «Jus publicum europaeum». En este caso, la línea de distinción ontológica está relacionada con la esfera territorial de la cristiandad y con el funcionamiento diferenciado del derecho fuera de las fronteras culturales europeas. De manera reciente, la organización de un patrón global de ordenamiento del sistema mundo moderno/colonial en función de una línea racial (o patrón global) ha sido conceptualizado por Aníbal Quijano por medio de la categoría de colonialidad del poder.

tras que la violencia implica destrucción física, material, cultural y humana".[8] De este modo, según su ampliación del diagnóstico, el colonialismo dispone la apropiación de los sujetos coloniales —es decir, su captura en el orden colonial— y, al mismo tiempo, ejerce violencia contra los sujetos que son sacrificados para conseguir la instauración de dicho régimen o, también, contra aquellos que se oponen a su persistencia.

Ahora bien, cabe destacar que una de las características de esta cartografía abisal es la "imposibilidad de la copresencia" de los entes que se encuentran ubicados a ambos lados de la línea. Sin embargo, al parecer de Santos, "la tensión entre apropiación y violencia del otro lado de la línea no contradice la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación de este lado de la línea".[9] Hay algo más que las conecta. En otras palabras, las dos dialécticas de la modernidad no funcionan de forma independiente, como si cada una estuviera aislada operativamente en su propia zona de poder. Al contrario, existe una implicación constitutiva entre estas dos dicotomías y, además, por medio de tal modo de implicación la línea abisal termina por programar una jerarquía global de carácter triangular al mismo tiempo ontológica, epistemológica y cronológica.

En términos ontológicos, la "imposibilidad de la copresencia" supone la negación explícita de la existencia de los entes que se encuentran del otro lado de la línea. Según Santos, su presencia "se desvanece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho se produce como inexistente. No existente significa que no existe de ninguna forma relevante o comprensible de ser".[10] Por otra parte, en términos epistemológicos, esta jerarquía

[8] Boaventura de Sousa Santos, "Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a las ecologías de saberes", en *Construyendo las epistemologías del Sur. Antología esencial volumen I*, Buenos Aires, Clacso/Fundación Rosa Luxemburgo, 2018 pp. 591.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, p. 585.

significa que del otro lado de la línea en realidad "no existe verdadero conocimiento; hay creencias, opiniones, interpretaciones intuitivas o subjetivas que, en el mejor de los casos, se pueden convertir en objeto o materia prima de la indagación científica".[11] Por último, en términos cronológicos, el "ser actual creado al otro lado de la línea se hace visible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico convierte la simultaneidad en no-contemporaneidad. Fabrica pasados para dejar sitio a un único futuro posible.[12]

De manera que la relación entre las dos dialécticas de la modernidad no es disyuntiva. Esto quiere decir que no opera por medio de una lógica de exclusión mutua. Por el contrario, la existencia de una dialéctica es condición de la existencia de la otra, ya que la presencia de la humanidad, en los territorios metropolitanos, es subsidiaria —en términos materiales— de la no existencia de la humanidad del otro lado de la línea, situación que sin duda dispone la gramática preponderante de la sobreexplotación colonial e imperial. Por eso, para Santos, la "humanidad moderna es inconcebible sin la subhumanidad moderna. La negación de una parte de la humanidad es sacrificial en el sentido de que es la condición de la afirmación de la otra parte de la humanidad que se considera universal".[13] De igual forma, para el sociólogo portugués, el conocimiento moderno occidental es únicamente posible como una proyección que posiciona su estatuto de verosimilitud por sobre el reverso de la *irracionalidad esencial del otro* y, por tanto, deriva en la negación del acceso a la verdad por parte de los sujetos que se ubican en los territorios colonizados, quienes por antonomasia "no tienen la razón". Esto involucra una diferenciación fundamental entre episteme y *doxa* que activa el principio de distribución planetaria de las geopolíticas del conocimiento. Por este motivo, "lo colonial es el punto

[11] *Ibid.*, p. 587.

[12] *Ibid.*, p. 590.

[13] *Ibid.*, p. 592.

ciego sobre el que se construyen las ideas modernas de conocimiento".[14] Además, la negación de la copresencia, en ambos lados de la línea abisal, significa que los entes que son ubicados del otro lado de la línea no son coetáneos frente a los que se encuentran en las metrópolis, pues por medio de una norma temporal evolutiva aquellos terminan por ser localizados como el pasado primitivo que presuntamente estos últimos hace mucho tiempo habrían dejado atrás, para consumar la obra de la civilización. Por todo esto, según Santos, "tanto la creación como la negación del otro lado de la línea es un elemento constitutivo de los principios y las prácticas hegemónicos".[15]

TRES ATRIBUTOS DE LA ECOLOGÍA DE SABERES

A continuación, presentaré tres de los atributos que considero más significativos de la ecología de saberes con el propósito de indagar por su horizonte de singularidad. El primer atributo tiene que ver con que la ecología de saberes moviliza una alternativa frente al pensamiento abisal, como vimos, propio de la doble dialéctica de la modernidad. Por ello, según Santos, esta alternativa se opone a la monocultura y "se asienta en la idea de copresencia radical"[16] para conformar un cosmopolitismo insurgente subalterno, el cual "se refiere a la aspiración de los grupos oprimidos a organizar su resistencia y consolidar coaliciones políticas a la misma escala que los opresores emplean para oprimirlos, es decir, la escala global".[17] En este sentido, apunta a establecer articulaciones oposicionales a partir tanto de la lu-

[14] *Ibid.*, pp. 590.

[15] *Ibid.*, pp. 593.

[16] Boaventura de Sousa Santos, "Las ecologías de saberes", en *op. cit.*, 2018, pp. 233.

[17] *Ibid.*, pp. 601.

cha por la igualdad como del reconocimiento de la diferencia, con lo que se aleja de las políticas multiculturales de la identidad y de la noción vanguardista que privilegia la idea de un único sujeto histórico como agente de transformación social. Se trata, en consecuencia, de "unir a los grupos sociales sobre una base tanto de clase como de no clase, a las víctimas de la explotación y a las víctimas de la exclusión social, de la discriminación sexual, étnica, racista y religiosa".[18] En este sentido, su *voluntad de saber* está relacionada de forma explícita con una *voluntad de poder*, pues "se centra en las relaciones concretas entre los saberes y en las jerarquías y fuerzas que se generan entre ellos".[19] Por este motivo, más que una función representacional o referencial del mundo, la ecología de saberes envuelve una apuesta por su transformación.

El segundo atributo es que la ecología de saberes busca la validación de los saberes de los oprimidos y excluidos, quienes fueron destituidos del estatuto de sujetos de saber a partir de las ontologías de la colonialidad modernidad, por eso supone una ruptura radical "desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable de la modernidad occidental".[20] Sin embargo, no se trata de una negación absoluta de los saberes científicos que desemboca en una nueva forma de negación binaria: el anticientificismo, pues la validación de los saberes excluidos no significa necesariamente una nueva forma de exclusión. Según Santos, en "la ecología de saberes, buscar credibilidad para los conocimientos no científicos no conlleva desacreditar el conocimiento científico, implica, más bien, utilizarlo en un contexto más amplio de diálogo con otros conocimientos".[21] Por eso, la ignorancia no

[18] *Ibid.*, pp. 608.

[19] *Ibid.*, pp. 231-232.

[20] Boaventura de Sousa Santos, "Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a las ecologías de saberes", en *op. cit.*, pp. 606-607.

[21] Santos, Boaventura de Sousa "Las ecologías de saberes", en *op. cit.* p. 230.

se asume como algo que debe eliminarse progresivamente para alcanzar asintóticamente el conocimiento total, sino como un elemento que es inherente a todas las formas de saber. No hay saber que excluya completamente la ignorancia (ni es deseable que lo haga), ya que todos los saberes están constituidos por grados de ignorancia. Además, esto permite el ejercicio del desaprender que es necesario para que exista un diálogo entre diferentes formas de saber.

El tercer atributo de la ecología de saberes es que ésta implica una pragmática en la que las decisiones colectivas, sobre qué saberes son más apropiados, deben tomarse en función de considerar su operatividad en un contexto específico y, en todo caso, deben ser aquellas que sean resultado de un debate plural que contribuya a la emancipación, porque el criterio de la pragmática en la ecología de saberes supone que todo saber involucra prácticas específicas en el mundo y, además, produce determinadas posiciones de sujeto y relaciones intersubjetivas. En este sentido, no es posible un saber que no tenga implicaciones políticas. De manera que la "ecología de saberes se basa en la idea pragmática de que es necesario reevaluar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los distintos saberes puedan ofrecer".[22]

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor (2019 [1944]), Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Ttrotta.

Benítez Rojo, Antonio (1998), *La isla que se repite. Edición definitiva*, Barcelona, Casiopea.

Césaire, Aimé (2006 [1950]), *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

[22] *Ibid.*, p. 221.

Glissant, Édouard (2010 [1981]), *El discurso antillano*, La Habana, Casa de Las Américas.

Santos, Boaventura de Sousa (2018), *Construyendo las epistemologías del Sur. Antología esencial*, Volumen I, Buenos Aires, CLACSO/Fundación Rosa Luxemburgo.

____ (1995), Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition, Nueva York, Routledge.

FEMINISMOS DESCOLONIALES

KARINA BIDASECA

EL FEMINISMO Y LA CRÍTICA ANTICOLONIAL DESDE EL SUR

Las primeras narrativas anticolonialistas se preguntaron por el estatuto epistemológico de su propio discurso y comenzaron a criticar los principios de la racionalidad moderna occidental. Su intención, no obstante, era *representar* la voz de los colonizados. En cambio, las nuevas narrativas poscoloniales lograron alcanzar la ansiada ruptura epistemológica.

En lo que respecta a las críticas feministas anticoloniales y poscoloniales, sus aportes han sido menos reconocidos en los debates latinoamericanos. Sus cuestionamientos al etnocentrismo feminista y sus propuestas teóricas de historizar y contextualizar el análisis de la desigualdad de género —desde el interior de la academia y en diálogo sur-sur genuino— llevó a la propuesta de descolonizar los feminismos latinoamericanos, construidos mirando hacia el Norte —en sentido geopolítico— y repitiendo muchas de las estrategias textuales etnocéntricas cuestionadas por feministas no occidentales, tales como la india Chandra Tapadle Mohanty, la egipcia Saba Mahmood o las feministas comuntarias de Abya Yala.

Un texto de referencia en las discusiones que inauguran las perspectivas poscolonial y descolonial en el feminismo es *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*

de Mohanty.[1] Lo que dicha autora denomina "el discurso del 'feminismo de Occidente' sobre las mujeres del tercer mundo" resulta ser una crítica que se aplica también a las "académicas del tercer mundo que escriben acerca de sus propias culturas utilizando las mismas estrategias analíticas". Asimismo, señala que

> Cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de los "feminismos del tercer mundo" debe tratar dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos hegemónicos de "Occidente", y la formulación de intereses y estrategias feministas basadas en la autonomía, geografía, historia y cultura. El primero es un proyecto de desconstrucción y desmantelamiento; el segundo, de construcción y creación. Estos proyectos —el primero funcionando de forma negativa y el segundo de forma positiva— parecen contradictorios, pero a menos que sus labores respectivas se aborden de forma simultánea, los feminismos del "tercer mundo" corren el riesgo de verse marginados y ghettizados tanto en las tendencias principales (de derecha y de izquierda) del discurso feminista como en el discurso feminista de Occidente.

En esta genealogía, citamos a otra feminista poscolonial india, Gayatri Chakravorty Spivak, quien en los años ochenta integró el Grupo de Estudios Subalternos.[2] Con una obra prolífica, en su libro *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos de política cultu-*

[1] Este artículo apareció en la revista *Boundary 2*, vol. 12/13, núm. 3, 1984, pp. 33-358 y fue reimpreso en *Feminist Review*, vol. 30, 1988, pp.61-88 y cuenta con una traducción al castellano en Chandra Talpade Mohanty, "Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial", en Liliana Suarez y Rosalva Aída Hernández (coords.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008.

[2] Spivak está íntimamente vinculada con los estudios poscoloniales que surgen a partir de desarrollos teóricos producidos por intelectuales de las antiguas colonias inglesas y francesas que conquistaron su independencia política en el siglo XX. Mencionamos su obra *Crítica de la razón colonial. Hacia una historia del presente evanescente* como fundante de este paradigma, cuando era parte del Grupo de Estudios Subalternos (GES), dirigido por el historiador Ranajit Guha.

ral,[3] se pregunta: "¿Quién está hablando, pues, ante la mirada de las campesinas de Huxian?", proponiendo una crítica a un texto de Julia Kristeva, *Mujeres chinas. Entre Mao y Tel Quel*.[4] En él relata su viaje a China, donde descubre a las campesinas reunidas en la Plaza Huxian a la espera de escuchar su voz:

> Una gran multitud está sentada al sol: nos espera sin una palabra, sin un movimiento. Ojos tranquilos, ni siquiera curiosos, sino levemente divertidos o ansiosos, en todo caso, penetrantes y seguras de pertenecer a una comunidad con la que nunca tendremos nada que ver.[5]

Spivak interpretará esta respuesta en torno del interés para la propia identidad de la intelectual búlgara. No sólo las imágenes estáticas de las mujeres del Tercer Mundo que ella observa —"en silencio", la "espera", "pasividad", "extrañamiento"—, están impregnadas de las características propias de lo que llamo una "retórica salvacionista",[6] propia del discurso occidental inscrito en el guion del feminismo liberal y eurocéntrico acerca de las *mujeres sin nombre,* que se actualiza en otros contextos culturales del hoy llamado Sur Global. La misión del feminismo hegemónico occidental consiste en salvar a las "mujeres color café de sus varones"[7] al ubicarlas como seres "sin agencia", "pasivas", "atrasadas", ocultas tras el velo y dominadas bajo el mandato de las sagradas escrituras coránicas.

Escrita a petición de la prestigiosa revista *Critical Inquiry*, en

[3] Buenos Aires, Paidós, 2013.

[4] La versión en inglés es *About Chinese Women* (Nueva York, Urizen Books, 1977).

[5] Julia Kristeva, *Mujeres chinas. Entre Mao y Tel Quel*, Buenos Aires, Editorial Capital Intelectual, 2016, p. 21.

[6] Karina Bidaseca, Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina, Buenos Aires: SB, 2010.

[7] Gayatri Spivak, G. C., "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Orbis Tertius*, vol. 3, núm. 6, 1998, pp. 175-235.

dicho libro se publican "El feminismo francés en el marco internacional" y "Draupadi", de Mahasweta Devi, dos textos que datan de 1981 y que, para la propia Spivak, reflejan el comienzo de algo que luego es llamado poscolonialismo. En "El feminismo francés..."[8] critica la relación entre "Occidente" y "Oriente" tal como es entendida por los "feministas del Primer Mundo, dentro de un circuito para rozar al otro de Occidente". Para dicho periodo estaba a punto de publicarse el más conocido "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", incluido posteriormente en su obra ejemplar *Crítica de la razón poscolonial*[9] en el cual distingue la representación como *tropología —Darstellung—*, de la que propone *hablar por —Vertretung—* y concluye que no existe la representación en tanto fusión de ambas.

Este cambio de eje en que se inscribe en el feminismo *poscolonial* va a hacer eco en espacios académicos y activistas de América Latina para ubicar el surgimiento de dos corrientes: *de y descolonial* que tienen en común la crítica a los rasgos que asumió el "feminismo blanco occidental y heterosexista", la omisión de la colonialidad y la raza, y la preocupación sobre las diferencias históricas y culturales que podrían afectar la teoría y la práctica política del feminismo. En lo que sigue trataré de ubicar los antecedentes más importantes de ambas corrientes.

MÚLTIPLES OPRESIONES

Las tensiones con el feminismo hegemónico se retrotraen en la región en los años setenta, cuando el afrofeminismo se despegó del feminismo liberal de la segunda ola en Estados Unidos, criticado de racista y etnocentrista. En 1975 surgió la Declaración de

[8] Gayatri Spivak, *op. cit.*, 2013, p. 232.

[9] Gayatri Spivak, *Crítica a la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2007.

Combahee River Collective,[10] colectivo de feministas negras y lesbianas cuya política era la de "luchar activamente contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase" como sistemas de opresión interrelacionados. Propugnaban un feminismo negro que combatiera la simultánea opresión que sufrían las mujeres de color. Como parte de la antología *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, editada por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa,[11] acuñaron el término "mujeres de color" que identificaba a las mujeres chicanas, asiáticas, latinas, indígenas y afrodescendientes, reuniendo a integrantes del movimiento por los derechos civiles que habían participado en las luchas nacionalistas contra el colonialismo del Tercer Mundo.

El feminismo negro contemporáneo se reconoce en la realidad histórica de las mujeres afro(latino)americanas ubicadas en dos castas oprimidas —la racial y la sexual— y en su cuestionamiento al sistema de representación política del feminismo liberal y de clase media. En ese legado, ubicamos los textos señeros *Hermana, la extranjera* de Lorde,[12] *Mujer, raza, clase* de Davis (1982); "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color" de Kimberlé Williams Crenshaw[13] y *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* de Patricia Hill Collins.[14] En

[10] Combahee River Collective, "The Combahee River Collective Statement", en Barbara Smith (comp.), *Home Girls, a Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Colors Press, Inc., 1983 [1977], pp. 272-282.

[11] La primer edición en inglés es de Cherrié Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.). *This Bridge called My Back: Writings by radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1981.

[12] Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Nueva York, Crossing Press, 1984.

[13] Williams Kimberlé Crenshaw , "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, 1991, pp. 1241-1299.

[14] Patricia Hill Collins, Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment, Nueva York, Routledge, 2000.

Brasil, "A categoria político-cultural de amefricanidade" [15] de Lélia González, que es recuperado de manera reciente.

Surge de estos debates una política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad que visibiliza la ausencia de la mujer negra en la Ley, lo que definieron como un mecanismo de borradura. Estas lecturas serán discutidas por feministas de América Latina y el Caribe, como Suelí Carneiro en el artículo "Ennegrecer al feminismo";[16] Ochy Curiel "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista" (2007), entre otras destacadas afrofeministas.

En el libro colectivo *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*, bell hooks escribe "Mujeres negras. Dar forma a la teoría"[17] desde su propia experiencia de sentir la actitud condescendiente de las mujeres blancas feministas:

> Mi conciencia de la lucha feminista se vio estimulada por circunstancias sociales. Crecí en un hogar negro y de clase obrera del sur, dominado por mi padre. Experimenté, como mi madre, mis hermana y mi hermano, diferentes grados de tiranía patriarcal [...] A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supieran que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista [...] Sólo se nos podía oír si nuestras afirmaciones eran eco de los sentimientos del discurso dominante. Se ha escrito poco sobre los intentos de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras.[18]

[15] Lélia Gonzalez, "A categoria político-cultural de amefricanidade" *Tempo Brasileiro*, núms. 92/93, 1988. Lélia Gonzalez, "Por un feminismo afrolatinoamericano", en *Isis Internacional & MUDAR — Mujeres por un Desarrollo Alternativo. Mujeres, crisis y movimiento. América Latina y el Caribe*. Ediciones de las Mujeres, 1988, pp. 133-141.

[16] Suelí Carneiro, "Ennegrecer al feminismo", *Nouvelles Questions Feministes*, vol. 24, núm. 2, 2005, pp. 21-26.

[17] bell hooks, "Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista", en Avtar Brah, bell hooks, Chela Sandoval y Gloria Anzaldúa (eds.), *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

[18] *Ibid.*, p. 44.

La posición de las mujeres negras —quienes "ostentan" el estatus social más bajo que cualquier otro grupo social por su triple opresión sexista, racista y clasista "sin 'otro' institucionalizado al que puedan discriminar, explotar u oprimir"—[19] equiparó la posición de los varones negros a la de las mujeres blancas, en tanto *ambos* pueden actuar como oprimidos y opresores: "El sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas por erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas".[20]

AMÉFRICA LADINA

En el ámbito latinoamericano, según la reconocida feminista colombiana Mara Viveros Vigoya,[21] las problemáticas de las mujeres negras como temas de debate político fueron planteadas desde los años setenta al interior del Partido Comunista Brasileño. Las activistas e intelectuales Thereza Santos, Lelia Gonzalez, Maria Beatriz do Nascimento, Luiza Bairros,[22] Jurema Werneck, Sueli Carneiro entre otras, escribe Viveros Vigoya "promovieron la teoría de la tríada de opresiones 'raza-clase-género' que el discurso feminista dominante de la época había pretendido ignorar".

Los aportes de Lélia Gonzalez a los feminismos descoloniales son una valiosa contribución histórica frente a la invisibilización de las mujeres negras en la sociedad brasileña y su influencia en

[19] *Ibid.*, p. 49.

[20] *Ibid.*

[21] Mara Viveros Vigoya, *¿Es el racismo un punto ciego del feminismo latinoamericano?*, Buenos Aires, El Mismo Mar, 2021. Conversación llevada a cabo en el V Congreso de estudios poscoloniales VII Jornadas de feminismo poscolonial. Buenos Aires, 2020.

[22] Ministra de la Igualdad Racial entre 2011 y 2014.

América Latina. González no dudó en criticar a la izquierda brasileña de los años setenta por reproducir la injusticia racial, al feminismo por no reconocer esa opresión y al movimiento negro por reproducir la opresión sexual. Para contestar al cientificismo académico, se valió del psicoanálisis y de intelectuales negros como el destacado martiniqués Frantz Fanon. Las marcas del legado fanoniano en el feminismo negro de Brasil nos permiten interpretar la categoría de *amefricanidad* en su visionario artículo "Por un feminismo afrolatinoamericano", publicado en 1988 en el centenario de la Ley Áurea que declaraba extinta la esclavitud en Brasil.

> Su concepto y propuesta de rebautizar a América Latina como Améfrica Ladina surge de la necesidad de reconocer, en primer lugar, que sin lo negro no existiría la América de la segunda mitad del siglo XX y, en segundo lugar, las duras luchas que tuvieron que librar las y los esclavizados y los amerindios para resistir al embate colonial.[23]

El pensamiento del afrofeminismo se encuentra atravesado por el debate sobre la misceginación y la violencia sexual de la esclavitud. Recuperado por la afrofeminista brasileña Suelí Carneiro, refirió a la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas, y la mezcla resultante, como el origen de todas las construcciones sobre la identidad nacional brasileña, y estructura, de este modo, el mito de la democracia racial latinoamericana. Las diásporas formadas en las políticas de la memoria de historias de colonialismos, imperialismos y esclavitud fundarían la conciencia de las luchas de las feministas negras.

[23] Mara Viveros Vigoya, *¿Es el racismo...*, *op. cit.*, p. 5.

LA COLONIALIDAD DEL PODER Y DEL GÉNERO: CRÍTICAS Y CONTRIBUCIONES AL SISTEMA MODERNO/COLONIAL DE GÉNERO

Estas lecturas serán fuente de inspiración para el feminismo decolonial a partir de los aportes de la pedagoga argentina y profesora radicada en Estados Unidos, María Lugones, y el concepto de "sistema moderno-colonial de género" en diálogo con la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano. La idea de "colonialidad del poder" es tributaria del sociólogo peruano, quien sostiene que el sistema-mundo moderno es organizado mediante la colonialidad del poder, cuyas características son ser capitalista y eurocéntrica.[24] Remite al hecho de que Europa fuera capaz de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder.[25] Para Quijano, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global, debido a que todas las áreas de la existencia social están controladas por instituciones hegemónicas universales, tales como la empresa capitalista, la familia burguesa, el Estado-nación y el eurocentrismo. A su vez, la relación entre las instituciones hace del patrón de poder un "sistema" que cubre la totalidad de la población del planeta. De esta forma se constituye el primer sistema-mundo global, históricamente conocido. Esto se logra mediante dos procesos históricos: 1] la clasificación a través de la idea de raza de, primero, los conquistadores y conquistados, y luego, de toda la población mundial, y 2] la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo. La particularidad del patrón europeo es la de estructurar la división del trabajo en el capitalismo moderno con la clasificación racial de la población mundial.

[24] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 2003, Buenos Aires, CLACSO.

[25] *Ibid.*, p. 203.

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista [...] Desde entonces, ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender incluso otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género, los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales.[26]

La dominación colonial, según Quijano, descansa en la premisa de la superioridad racial europea. Los europeos se concebían a sí mismos como la culminación de un proceso que habría comenzado en un "estado de naturaleza" y que había evolucionado hacia la "civilización", donde América representaba el estado de naturaleza y Europa, la civilización. La visión europea constituyó una manera de producir conocimiento universal, lo que define como "eurocentrismo".

En los años noventa surgió en América Latina una corriente de pensamiento que tomó estos fundamentos para desarrollar su andamiaje teórico y que se conoció como Giro decolonial o "Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad". Una perspectiva "decolonial" podría modificar y complementar, según uno de sus referentes más importantes, Walter Mignolo, algunas suposiciones del análisis del sistema-mundo y de los *postcolonial studies* anglosajones.[27]

Mignolo diferencia la genealogía de éstos en el postestructuralismo francés y referencia las primeras manifestaciones del giro decolonial en los virreinatos hispánicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI y comienzos del XVII (y precisamente durante el virreinato de Perú en Waman Poma de Ayala,

[26] *Ibid.*

[27] Walter Mignolo, "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Instituto Pensar/IESCO, 2007.

quien envió su obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno* al Rey Felipe III, en 1616), aunque también entre en las colonias inglesas y en la metrópoli durante el siglo XVIII (especialmente en el tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* de Otabbah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicarlo en Londres, en 1787, diez años después de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith).

Una de las más importantes contribuciones a este giro lo propone María Lugones, cuyos textos más discutidos son "Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color"[28] y "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial".[29] En el primero, se opera un cambio decisivo de una lógica de la opresión a la lógica de la resistencia. La propia lógica de la opresión llevó a que la dominación cultural y de género se disfrace. La "Máscara Multicultural" es una versión del multiculturalismo que se podría llamar "multiculturalismo ornamental". La máscara feminista es alguien que se opone a una versión de la feminidad atribuida exclusivamente a las mujeres en términos de raza, clase y sexualidad, y se subordina sólo a la mujer burguesa blanca. "Tanto la máscara multicultural como la feminista participan en una máscara de falsa universalización".[30]

Para Lugones, hay una partición que es fundante de la modernidad/colonialidad: la dicotomía humano-no humano. Con la colonización, los europeos introdujeron la dicotomía racial que supuso que los colonizados sean categorizados como seres sin razón. Esa deshumanización se tradujo en el trato impuesto respecto de la producción económica, del conocimiento y la imposición sexual. La introducción colonial de la dicotomía hombre-mujer, macho-hembra es heterosexualista; el significado de esa heterosexualidad depende de la dicotomía:

[28] *Revista Internacional de Filosofía Política,* núm. 25. 2005.

[29] *Tabula Rasa*, núm. 9, 2008, pp. 73-101, 2008.

[30] María Lugones, "Multiculturalismo radical y feminismos...", *op. cit.*, p. 62.

También es parte de su historia, que en el Occidente, sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad.[31]

[...]

Los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino seres sin género. En tanto bestias, se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control [...] En tanto bestias, se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligrosos para la mujer. "Mujer" entonces apunta a europeas burguesas, reproductoras de la raza y el capital.[32]

Esa mujer burguesa se encuentra concebida como casta, sexualmente pura, pasiva y heterosexual. La Colonia destruyó la constitución de cada persona, de cada comunidad, de prácticas y saberes interconectados y, con ello, las formas de comprender el mundo se tornaron inasequibles. A la vez, dicha destrucción de la comunidad implicó tratar al macho indígena como una autoridad de la comunidad y como mediador con el mundo blanco, relegando a las hembras indígenas al estatus de convertirse en seres desgenerizadas y racializadas.

Propone así una categoría que denomina "sistema moderno-colonial de género". Siendo la categoría "género" tan central e indispensable como la categoría "raza" para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber. Asimismo, cuestiona el estatus totalizador de la raza, en que la limitación parte de conside-

[31] María Lugones, "Colonialidad y género...", *op. cit.*, p. 94.

[32] María Lugones, "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples", en *Pensando los feminismos en Bolivia*, La Paz, Conexión Fondo de Emancipaciones, 2012, p. 130.

rar al género anterior a la sociedad y la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la poscolonialidad. "Es importante preguntarse de qué forma el dimorfismo sexual sirvió —y sirve— a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada".[33]

Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado, son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscritos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género.[34]
[...]
La imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua [...] Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como "engenerizada" y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambos son ficciones poderosas—.[35]

Lugones apela al lado oscuro/oculto de la organización colonial/moderna del género para interpretar la construcción de una categoría homogénea de mujer, eurocentrada y válida universalmente que se corresponde con las características de mujer

[33] María Lugones, "Colonialidad y género...", *op. cit.*, p. 86.

[34] *Ibid.*, p. 78.

[35] *Ibid.*, pp. 93-94.

blanca, burguesa, clase media e intelectual que reivindica el feminismo hegemónico.

Resulta fundamental visualizar este lado oculto, porque nos "permitiría desenmascarar esa colaboración cómplice, y nos convocaría a rechazarla en las múltiples formas a través de las cuales se expresa al mismo tiempo que reanudamos nuestro compromiso con la integridad comunal en una dirección liberatoria".[36]

¿ES EL PATRIARCADO UNA CATEGORÍA TRANSCULTURAL VÁLIDA?

En los debates de y descoloniales la preexistencia del género en el mundo colonial habilitó diferentes posiciones. Para dar cuenta de su inexistencia, Lugones se basó en el libro de la feminista nigeriana Oyérònke Oyewùmí, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997).[37] Al preguntarse si el patriarcado es una categoría transcultural válida, la misma concluyó que el género no era un principio organizador en la sociedad yoruba antes de la colonización Occidental.

Incluso, Oyewùmi nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios yoruba no como un artefacto de la vida yoruba sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al inglés para encajar en el patrón Occidental de separación entre cuerpo y razón. Asumir que la sociedad yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de "dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que

[36] *Ibid.*, p. 99.

[37] El libro es producto de su tesis doctoral, Universidad de Berkeley, California.

es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo". Oyewùmi afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando.[38]

Esta tesis fue discutida por la antropóloga y feminista argentina Rita Segato. En su texto "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial",[39] Segato se ubica en una segunda posición, al conformar las nomenclaturas de género que informan las etnografías: "Publiqué en 2003 un análisis crítico del libro de Oyèronké de 1997, a la luz de un texto mío de 1986 que manifestaba perplejidad idéntica frente al género en la atmósfera de la civilización yoruba, pero con conclusiones divergentes".[40]

La interesante articulación entre raza y sexo-género da paso a la conceptualización de la "colonialidad de género" y a la pregunta: ¿Es el género un principio organizador en los "mundo-aldeas" antes de la colonización occidental? La concepción de los sistemas de género en las sociedades que Segato etnografió, sus rasgos caracterizados como "maleabilidad, androginia y ausencia de determinismo biológico" y las premisas son irreductibles a los esencialismos de Occidente en su propia versión universal del patriarcado. Dio cuenta de ello en un artículo publicado en 1986, "Inventando a Natureza. Família, sexo e género no Xangô de Recife"[41] en el cual afirma:

[38] María Lugones, "Colonialidad y género...", *op. cit.*, p. 87.

[39] Rita Segato, "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Karina Bidaseca, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en América Latina I*, Buenos Aires, Godot, 2011, p. 35, este volumen incluye los aportes de diferentes feministas de y descoloniales, presentados en las I Jornadas de Feminismo Poscolonial realizadas en Buenos Aires por el Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas (IDAES/UNSAM) con el Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS).

[40] Rita Segato, "Género y colonialidad...", *op. cit.*, p. 10.

[41] Rita Segato, "Inventando a Natureza. Família, sexo e género no Xangô

Con su relativización de lo biológico y su peculiar tratamiento de la identidad de género, los miembros de xangô postulan la independencia de la esfera de la sexualidad, dejando trasvasar la premisa implícita de la fluidez y libertad del deseo humano, sólo con dificultades subordinables a categorías esenciales o identidades rígidas.

Recientemente, en "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad",[42] analiza los cambios en la mirada sobre la sexualidad y sobre el significado y el valor dados al acceso sexual en las sociedades antes de la intervención colonial y en las sociedades intervenidas por el proceso de colonización. Ello le permite atribuir a la exterioridad colonial/moderna —exterioridad intrínseca a la racionalidad científica, la "exterioridad administradora", la "exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia"— "la capacidad objetificadora de la mirada colonial, simultáneamente administradora y pornográfica",[43] observada en el avance intrusivo del frente estatal-empresarial-mediático-cristiano en el mundo comunitario y colectivista de la aldea. La pedagogía de la crueldad[44] es

una pedagogía del festín sacrificial del cuerpo consumido como alimento del pacto entre los hombres que así, frente a sus restos, se concelebra y consolida. Pedagogía necesaria de insensibilidad, bloqueo de la empatía y distancia rapiñadora, para generar el *esprit-de-corps* de la hermandad masculina.[45]

---

de Recife", en *Anuario Antropológico 85*, Río de Janeiro-Brasilia, Tempo Brasileiro/EdUnB, 1986.

[42] En Karina Bidaseca (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, Buenos Aires, CLACSO/IDAES-Universidad Nacional de San Martín, 2016.

[43] Rita Segato, "Género y colonialidad...", *op. cit.*

[44] Rita Segato, *Contrapedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.

[45] Rita Segato, "La norma y el sexo...", p. 53.

La autora corrobora que nada ha cambiado en ese "mandato de masculinidad", que requiere del hombre someterse a la prueba que ese estatus o jerarquía de prestigio implica y que debe renovarse constantemente. Dicha tesis la acompañará, a propósito de la invitación de los familiares de víctimas de Ciudad Juárez, para develar la "pedagogía de la crueldad".[46]

DESCOLONIZAR Y DESPATRIARCALIZAR

"Occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género pueden leerse en los Andes como dos procesos paralelos", explica la socióloga boliviana Silvia Rivera,[47] cuyo trabajo es sumamente valioso. La feminista Julieta Paredes[48] investigó sobre el patriarcado como un sistema de opresiones múltiples de la humanidad y la naturaleza, fundamentada en una metodología etnohistórica, que define el "feminismo comunitario", de la cual es una de sus principales referentes. Al proponer una mirada situada, su hipótesis localiza espacial y temporalmente al patriarcado precolonial o "ancestral" en el periodo 1525-1532, en el Kollasuyo, donde se erige hoy el Estado Plurinacional de Bolivia, acerca de las relaciones de poder y los pactos de dominación entre los hombres incas y los conquistadores, dando lugar al concepto "entronque patriarcal" como uno de los más importantes hallazgos. Imbricado en la trama de los tejidos que las mujeres de Abya Yala narran en sus historias de luchas contra los sistemas patriarcales en la intersección

[46] Rita Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*, México, Universidad del Claustro Sor Juana, 2006.

[47] Silvia Rivera Cusicanqui, *Bircholas*, La Paz, Mama Huaco, 1996.

[48] Julieta Paredes, *Entronque patriarcal. La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492*, Bolivia, Mujeres Creando, 2020.

de diferentes opresiones. Ante la ruptura de los lazos comunales que trajo consigo el hecho violento de la conquista, la propuesta de "warmikuti", "el regreso de las mujeres en la comunidad del equilibrio, de la reciprocidad, de la solidaridad y la cooperación entre mujeres y hombres" se vuelve, explica Paredes, el tiempo histórico de las mujeres en el pachakuti (ver "temporalidades poscoloniales" en este volumen).

María Galindo[49] exclamó que no es posible descolonizar sin despatriarcalizar; el patriarcado no llegó con los conquistadores, aunque ellos impusieron el disciplinamiento de lo erótico. Como lo expuso Giuseppe Campuzano[50] en su gran aporte al feminismo descolonial, al mostrar en tejidos andinos piezas de cerámica eróticas y trajes encontrados en fotografías de archivos de la Lima colonial, el castigo a la "tapada" —figura travesti— promovió las bases de una sociedad en que el heterosexualismo fue impuesto como régimen político colonial.

Para el feminismo comunitario en Guatemala, en el cuerpo-territorio habitan los diferentes efectos de la opresión y radica la "energía vital para emanciparse", señala Lorena Cabnal, maya-xinka.[51]

CONCLUSIONES

Desde un punto de vista transfeminista y situado, los aportes del feminismo de y descolonial, afro y comunitario que reconoce en América Latina/Abya Yala su memoria ancestral, son fundamentales para el desarrollo ulterior del feminismo interespecies. Tanto

[49] María Galindo, *¡A despatriarcar! Feminismo urgente*, Buenos Aires, La Vaca Editora, 2013.

[50] Giuseppe Campuzano, "El Museo Travesti del Perú", *Decisio*, 2008.

[51] Lorena Cabnal, Feminista siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario, Madrid, ACSUR-Las Segovias, 2010.

para cuestionar/denunciar/accionar ante la crisis ecológica y el daño del capitalismo salvaje, que afecta a las cuerpas/territorios como a los saberes, una nueva "poética erótica de la Relación"[52] coloca a nuestras cuerpas como locus en el *chthuluceno*.[53]

Nuevas vertientes del feminismo buscan desplazar así las luchas descoloniales de agencias humanas y no humanas hacia una justicia multiespecies; confrontar las bases del antropocentrismo consumista y depredatorio del capitalismo verde e imaginar un mundo alternativo que brega por una ecología feminista interespecies, antidescolonial y antirracista, como un nuevo horizonte en las luchas feministas contemporáneas.

BIBLIOGRAFÍA

Bidaseca, Karina (2020), *Por una poética erótica de la Relación*, Buenos Aires, El Mismo Mar Ediciones.

___ (2011), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en América Latina I*, Buenos Aires, Godot.

Cabnal, Lorena (2010), *Feminista siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Madrid, ACSUR-Las Segovias.

Collins, Patricia Hill (2000), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge.

Galindo, María (2013) *¡A despatriarcar!*, Buenos Aires, La Vaca Editora.

Gonzalez, Lélia (1988), "A categoria político-cultural de amefricanidade", *Tempo Brasileiro*, núms. 92/93.

Haraway, Donna, J. (2019), Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno, Bilbao, Consonni.

[52] Karina Bidaseca, *Por una poética erótica de la Relación*, Buenos Aires, El Mismo Mar Ediciones, 2020.

[53] Donna, J. Haraway, Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno, Bilbao, Consonni, 2019.

Hernández Castillo, Rosalva Aída y Liliana Suárez Nava (eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.

hooks, bell (2004), "Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista", en Avtar Brah, bell hooks, Chela Sandoval y Gloria Anzaldúa (eds.), *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Paredes, Julieta (2020), *1492 Entronque patriarcal. La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492*, Bolivia, Mujeres Creando.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1996), *Bircholas*, La Paz, Mama Huaco.

Segato, Rita (2018), *Contrapedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo.

____ (2016), "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad", en Karina Bidaseca (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, Buenos Aires, CLACSO/idaes-Universidad Nacional de San Martín.

____(2006), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*, México, Universidad del Claustro Sor Juana.

Viveros Vigoya, Mara (2021), ¿Es el racismo un punto ciego del feminismo latinoamericano?, Buenos Aires, El Mismo Mar. Conversación llevada a cabo en el V Congreso de estudios poscoloniales VII Jornadas de feminismo poscolonial, Buenos Aires.

KARINA OCHOA MUÑOZ

DERIVAS COLONIALES PARA LA COMPRENSIÓN DE UN NOMBRAMIENTO

El mal nombrado "Descubrimiento de América" abrió paso —hace más de cinco siglos— a dos procesos que cambiarían la fisonomía epistémica, ontológica y social de las poblaciones que habitaban estas tierras. Nos referimos a la conquista y colonización de los llamados "Nuevos territorios".

Estos dos procesos dislocaron el devenir de las civilizaciones originarias de las Américas y el Caribe, lo que desembocó en una experiencia pretendidamente particular bajo un nuevo orden colonial que se extendería al ámbito mundial. Así, el hecho colonial provocó múltiples rupturas y quiebres respecto al *ethos* de las civilizaciones amerindias, pero a la vez fue el origen de un nuevo orden global que se configuraría en torno a la nueva centralidad que tomaría Europa a partir de los siglos XV y XVI.

Así, los procesos de expansión mundial de la empresa colonial fueron posicionando —a lo largo de poco más de tres siglos— los intereses de los imperios colonizadores, lo que configuró a Europa como el centro geopolítico global desde una relación de dominación estructural (capitalista-colonial) que se tradujo en condiciones de dependencia de los países colonizados frente a las metrópolis colonizadoras.

Para el sociólogo peruano Aníbal Quijano,[1] con la constitución de América inició la configuración de un nuevo patrón de poder mundial que integraría a todos los pueblos del orbe a este complejo sistema-moderno-colonial-capitalista. Pero no sólo eso, para el autor "es también imprescindible admitir que se trata de todo un periodo histórico. En otros términos, a partir de América un nuevo espacio/tiempo se constituye, material y subjetivamente".[2]

Así que con la conquista de lo que hoy llamamos América y el Caribe surgió una nueva conciencia planetaria que reorganizó las jerarquías, las formas de clasificación social, las identidades, la producción material de la vida y las mentalidades. Fue el inicio de un largo proceso que daría pie a la configuración del orden civilizatorio moderno-colonial y a la invención de América. Y sus implicaciones pasaron por experiencias de dominación que desestructuraron las dinámicas de ser, hacer, entender y pensar el mundo de las poblaciones colonizadas y, por tanto, promovieron el aniquilamiento de las formas de existencia de las civilizaciones originarias de estas tierras.

El proceso colonial fracturó, rompió y, en muchos casos, aniquiló las formas de existencia de las civilizaciones antiguas de los territorios americanos y, en adelante, como diría Enrique Dussel "(l)a *terra mater* de las culturas amerindias y del 'mundo antiguo' europeo habían muerto, y en su lugar reinaba la espacialidad 'vacía' y abstracta, que el extranjero dominador (el europeo moderno) había de ocupar".[3]

En coincidencia con los postulados de la feminista y politóloga hondureña Breny Mendoza, podemos asentar que el conquis-

[1] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, UNESCO/FLACSO, 1993, pp. 201-246.

[2] Aníbal Quijano, *op. cit.*, p. 216.

[3] Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial crítica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 198.

tador europeo no sólo colonizó las tierras y los cuerpos de las poblaciones amerindias, sino que conquistó su sentido del ser, "negó las múltiples ontologías de la diversidad humana y destruyó el conocimiento ancestral indígena"[4] y todo lo que a ello se asocia.

Las repercusiones que tuvo el nuevo orden moderno-colonial en los territorios colonizados fueron múltiples. El largo proceso de colonización trastocó profundamente las dimensiones materiales y simbólicas de la existencia de las poblaciones originarias. De tal suerte que los colonizados fueron imposibilitados para reproducir y dar un carácter manifiesto a sus propias formas de organización social, cultural, económica, política; así como a sus expresiones estéticas, iconográficas, lingüísticas, es decir, su universo simbólico y subjetivo, el cual se expresaba en todos los ámbitos de sus vidas. Así, el colonialismo dejó impresa su huella en la constitución de los nuevos saberes coloniales, las memorias, el lenguaje y los imaginarios.[5]

En este sentido, las poblaciones colonizadas fueron destinadas a asumir los patrones de dominación del colonizador, así como sus horizontes de sentido. Se les obligó a abandonar sus espiritualidades, sus expresiones artísticas, urbanas, y su lenguaje, etcétera.[6]

Uno de los procesos que podemos identificar en el acto colonial es la imposición de nuevas identidades con base en un sistema de clasificación y jerarquización racial. A los indios y a los negros (traídos en condición de esclavitud desde África) se les impuso una nueva identidad y se les despojó de sus identidades ancestrales como parte de las lógicas de dominación colonial.

[4] Breny Mendoza, "Teoría colonial comparada", 1998, p. 23, texto inédito, comunicación personal.

[5] Véase Edgardo Lander, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", *ibid.* (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, UNESCO/FLACSO, 1993, p. 16.

[6] Véase Aníbal Quijano, *op. cit.*

Está de más decir que la identidad india no se configura como resultado del "choque de culturas" o del "encuentro de dos mundos", tiene que ver con un proceso de conquista y colonización que se sostiene sobre actos violentos que posibilitaron la imposición de identidades negativas[7] sobre esos "otros/otras" que fueron dominados y subalternizados.

Esto tiene implicaciones en muchos sentidos. Al imponérseles un nombramiento, se les canceló toda posibilidad de autodefinirse y autoasignarse un lugar en ese nuevo orden mundial. Además, el concepto de "indio" unificó y homogenizó una enorme diversidad de existencias, experiencias de vida, poblaciones, culturas y civilizaciones que existían en estos territorios. Así, al imponer la "identidad india" como una identidad negativa, se oculta la diversidad de existencias anteriores y se homogeniza la condición de inferioridad de los colonizados. Lo mismo ha pasado con la población negra y mulata (esclavos y libertos) que provino de diversas regiones de África.

En el caso particular de América, el punto de quiebre tiene que ver con que la empresa colonial configuró toda una lógica del poder que impactó sobre los pueblos colonizados, tanto en sus formas de autoidentificación como en sus procesos de autodeterminación. Así, el camino trazado por la empresa colonial indujo a que las poblaciones no europeas y colonizadas quedaran reducidas al estatus de no "sujetos" o, en el mejor de los casos, "subsujetos", es decir, sujetos no plenos, incompletos, infantilizados, sujetos-productores de mercancías "incapaces" de autodefinirse a sí mismos y autorrepresentarse.

Sin duda, uno de los principales problemas es que la base del sistema de explotación y dominio imperial-colonial que se configura a partir de siglo XVI se sustentó sobre la negación material y simbólica del "otro", así que, además de los múltiples mecanismos usados para materializar este proceso, se hizo uso del léxico, las enunciaciones y los nombramientos atribuidos

[7] *Ibid.*

a los poblaciones y territorios colonizados con la misma pretensión.

Y, en ese contexto, las formas de nombrar a los subalternizados no son menores, pues cancela el reconocimiento del otro (desde y) como alteridad y, al mismo tiempo, la materialización de sus formas de estar-hacer-pensar y sentir en el mundo. El impedimento para hacerlo desde un acto de coerción e imposición anuló la propia existencia y experiencia de los sujetos subalternizados. Por su parte, el acto de autonombrarse representó la posibilidad de autoasignarse un lugar en el mundo.

A continuación, se presenta un breve recorrido por los nombramientos que se han hecho sobre el territorio colonizado en el siglo XVI, tanto por lo colonizadores como por un de los pueblos originarios, el Kuna.

POR LOS CAMINOS VERNÁCULOS: UN ACERCAMIENTO AL TÉRMINO KUNA DE *ABYA YALA*

Después del proceso de conquista y colonización, las tareas cartográficas de cosmólogos y pensadores del siglo XVI dieron un carácter integrado e independiente al *Mundus novu* y promovieron una nueva conceptualización de la "Tierra" acorde con un mundo que se encontraba en plena expansión colonial. Según algunos registros, en 1507, por primera vez el cosmólogo Martin Waldseemüller y el geógrafo Mathias Ringmann utilizaron el nombre de América para referirse al territorio "descubierto", y lo hicieron en referencia al navegante y cosmógrafo florentino Américo Vespucio.

Las contribuciones de Waldseemüller y Ringmann, en la obra *Cosmographiae Introductio*, consolidaron cartográficamente la invención de América (aunque se referían particularmente al sur de América, pues todavía aparecían separadas la parte norte y sur por un pequeño estrecho interoceánico), pues posibilitaron que ese territorio fuera visto como una masa de tierra

separada de Asia y Europa. Así se creó una novedosa imagen del mundo —cercana a la copernicana—, plasmada inicialmente en un mapamundi bajo una superficie de 360 grados. Desde entonces, la invención de América (como léxico) se volvió una imagen (mapa) y una realidad (trazada por el colonialismo).

Lo cierto es que América —como expresión y realidad— encubre la violencia real y simbólica ejercida contra muchísimos pueblos, nacionalidades y civilizaciones ancestrales que padecieron el colonialismo de explotación o de población.

Está de más señalar las implicaciones que tuvo designar a las poblaciones colonizadas como "indias" o "negras", porque hemos hablado anteriormente de ello, aunque vale recalcar aquí que en los modos de renombrar a las poblaciones colonizadas está supuesto un acto de invalidación de los sentidos de mundo y de sus propias existencias. En este sentido, recuperar los nombramientos ancestrales del territorio que hoy comprende a las Américas representa una disputa simbólica y política que no puede dejarse de lado, y que, incluso, debe ser enmarcada en las luchas descoloniales por la autodeterminación de los pueblos originarios y por el reconocimiento de sus formas de existencia colectivas y territorios.

Abya Yala era una de las denominaciones que tenía la región continental que hoy conocemos como América antes de la imposición colonial española y portuguesa. Es una palabra de origen-raíz Kuna, cuyo pueblo actualmente habita territorios comprendidos en Panamá, aunque su origen se ubica en Sierra Nevada, al norte de Colombia.

La palabra Kuna se estructura gramaticalmente a partir de dos componentes: el vocablo *abe*, que significa "sangre", y *ala*, que refiere a un *territorio*, o a la tierra en su vínculo con la Madre Grande. En este sentido, puede traducirse literalmente como Tierra de sangre. Pero este nombramiento tiene múltiples variaciones en su significación, por ejemplo, puede ser entendido como Tierra madura, Tierra en florecimiento, Tierra viva, territorio salvado, preferido, Tierra en permanente juventud.

Según la literatura especializada, la nominación que se daba a este continente variaba en función del momento histórico y el

proceso de desarrollo en el que se encontraba la Tierra (como totalidad). De ahí que existan diferentes formas de calificar ese espacio territorial, en correspondencia con su condición histórica y los procesos cosmogónicos que le daban orden y forma.

Lo anterior implica pensar a Abya Yala desde un contexto espacio-temporal circunscrito al desarrollo de la totalidad del territorio terrestre del que formaba parte. Es decir, se concebía en relación con un todo espacio-temporal que le permitía entenderse desde un dinamismo histórico global.

En este punto, vale decir, los territorios que se encuentran asimilados al caos —es decir, que son informes o sin forma— suelen pasar por procesos de ordenamiento que inician con el acto de la creación que ocurre en su seno. Un territorio debe primero ser "cosmizado" y luego apropiado y habitado. Por lo tanto, todo territorio, antes de ser concebido como un "espacio vital", debe ser transformado de "caos" en "cosmos", es decir, de caos y orden para convertirlo en real.[8] De ahí que las personas construyan sus regiones o territorios según modelos ordenadores (cosmogonías u horizontes de sentido) que les confieren validez.

Los kunas consideraban que la Tierra tenía cuatro etapas históricas y a cada una correspondía un nombramiento particular respecto al territorio específico que habitaban (es decir, las tierras que comprenden el ahora conocido continente americano). Éstos son Kualagum Yala, Tagargun Yala, Tinya Yala y Abya Yala.

En el caso del último nombramiento (Abya Yala), se sabe que abarca el tiempo en que se desarrolló el proceso de conquista y colonización. Es decir, así llamaron los kunas al territorio que va de Cabo de Hornos, en la zona austral de Chile, a Punta Barrow, cabo en el océano Ártico, en la última fase de su proceso de desarrollo hasta el momento en que fue interrumpido por las impetuosas fuerzas de la alienación colonial.

[8] Véase Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza Editorial/Emecé Editores, 1984, pp. 9-121.

En los últimos 20 años ha cobrado impulso el uso del nombre Kuna, en buena medida por la importancia que cobraron los movimientos indio, negro y popular a nivel continental a partir de la conmemoración de mal llamado "Descubrimiento de América", en 1992. Sin embargo, se considera que fue en la "II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala", realizada en Quito, Ecuador, en 2004, cuando por primera vez se utilizó formalmente el nombramiento Kuna de Abya Yala con un sentido claramente político.

Para 2007, en la tercera Cumbre, celebrada en Iximche, Guatemala, ya habría un posicionamiento mucho más contundente con relación a esta forma recuperada de los pueblos y nacionalidades indígenas de la región continental y caribeña para autonombrase.

Asimismo, vale decir que hay referencias que señalan que el líder y activista aymara Constantino Lima Chávez, mejor conocido como Takir Mamani, fue el que popularizó el término después de asistir en 1975 al Primer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas que se realizó en Canadá. A su regreso a Bolivia, pasó por Panamá y allí tuvo un encuentro con los sailamar (guías y orientadores en las comunidades kunas), que le mencionaron el verdadero nombre de las Américas resguardado por este pueblo.

Pero más allá de cómo se divulgó la palabra Kuna Abya Yala, lo cierto es que ha sido adoptada por diversas organizaciones sociales y pueblos originarios que han recurrido a esta expresión como una forma de resistencia y, a la vez, una identidad política que representa el marcaje de un nuevo ciclo de la movilización indígena.

Actualmente, Abya Yala ya no sólo es una enunciación para referir —en exclusiva— a la región continental del territorio americano, es ante todo un símbolo de identidad que abre camino sobre las huellas de las civilizaciones ancestrales y, en esta tesitura, de sus horizontes de sentido y sus apuestas vitales. Es también un léxico que expresa la actitud de lucha de los pueblos en resistencia que disputan un lugar en el mundo, remitiéndose a un territorio con una historia profunda, un marcaje originario, un pasado que es reclamado por un presente que los resignifica.

Si bien existieron diversos nombramientos para referir a la región que componen la denominada América, *Abya Yala* es la designación que se ha convertido en la más usada por organizaciones, activistas, intelectuales, comunidades y pueblos originarios en los últimos años, y se emplea bajo un sentido político y una enunciación subversiva.

Al respecto, Carlos Walter Porto-Gonçalves señala, en la "Enciclopedia Latinoamericana", que:

> Abya Yala se configura [...] como parte de un proceso de construcción político-identitario en que las prácticas discursivas cumplen un papel relevante de descolonización del pensamiento y que ha caracterizado el nuevo ciclo [...] de los pueblos originarios. La comprensión de la riqueza de los pueblos que aquí viven hace millares de años y del papel que tuvieron y tienen en la constitución del sistema-mundo ha alimentado la construcción de ese proceso político-identitario.[9]

La recuperación del nombramiento de Abya Yala es, sin lugar a dudas, un acto político, una forma de darle expresión a las múltiples luchas de los pueblos originarios; luchas por el reconocimiento, por el territorio, por la autodeterminación. Además, abre los caminos a un universo de resistencias que tiene su anclaje en la autoasignación de un identidad política que pretende desestabilizar el proyecto colonial y dar voz a un sujeto político colectivo no reconocido: los pueblos y comunidades originarias.

Ahora bien, la actitud descolonial de los amerindias ha estado presente desde hace más de ciclo siglos, inició cuando la empresa colonial expandió sus tentáculos sobre el amplio campo de acción de estas poblaciones y del mundo entero.

La conflictividad inherente a dicha empresa se expresa, por ejemplo, en las múltiples rebeliones indígenas y de esclavos de origen africano que se desarrollan entre el siglo XVI y XVIII, y re-

[9] http://latinoamericana.wiki.br/es/entradas/a/abya-yala.

presentan sólo una muestra de la resistencia permanente que las poblaciones colonizadas mantuvieron contra el poderío colonial.

Sin embargo, hoy es más que evidente que cualquier apuesta descolonial implicaría "la recuperación del derecho epistémico, la destrucción del eurocentrismo, la des-occidentalización" [10] y, en especial, la recuperación de la capacidad para otorgarnos un lugar y un proyecto de existencia plena en este mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Dussel, Enrique (1997) *Política de la liberación. Historia mundial crítica*, Madrid, Trotta.

Eliade, Mircea (1994), *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza /Emecé.

Escobar, Arturo (1996), *La invención del tercer mundo*: construcción y deconstrucción del desarrollo, Bogotá, Norma.

Lander, Edgardo (2000), "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en *ibid.* (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, unesco/flacso, p. 16.

Porto-Gonçalves, Walter C. (2016), "Abya Yala", en *Enciclopedia Latinoamericana*, São Paulo, Associação Latino-Americana de Pesquisa e Ação Social (Alpac) y del Laboratório de Políticas Públicas da UERJ, http://latinoamericana.wiki.br/es/apresentacao>.

Quijano, Aníbal (1993), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, UNESCO/FLACSO, pp. 201-246.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2003), *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia*, 1980-1990, La Paz, CSUTCB.

[10] Breny Mendoza, *op. cit.*, p. 23.

MESTIZAJES

LAURA CATELLI

Hace algunos años, Antonio Cornejo Polar advirtió que la categoría de mestizaje, así como la cercana hibridez, provienen de la biología, un ámbito disciplinario alejado del análisis cultural.[1] El crítico literario peruano observó, por otro lado, la fuerte "ideologización" del término en el ámbito cultural, y sostuvo que

> el concepto de mestizaje, pese a su tradición y prestigio, es el que falsifica de una manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura. En efecto, lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia.[2]

Aunque Cornejo Polar no desarrolló sus observaciones en este ensayo, ellas nos ofrecen aperturas para una indagación genealógica sobre el concepto que nos concierne.

La primera de estas aperturas tiene que ver con el *desplazamiento semántico* de "mestizaje" a través de distintas disciplinas

[1] Antonio Cornejo Polar, "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 24, núm. 47, 1998, pp. 7-11.

[2] Antonio Cornejo, "Mestizaje e hibridez...", *op. cit.*, pp. 7-8.

y campos, así como por las capas de un proceso de producción de diferencia racial, conectado a su vez con el proceso de larga duración de la colonialidad;[3] la segunda con lo que Cornejo llamó *ideologización*, proceso que interpreto en relación con diversas apropiaciones y despliegues letrados e intelectuales del término en el contexto de la consolidación de los discursos identitarios de los Estados nacionales en el siglo XX; la tercera se da con la afirmación de que el concepto *falsifica la condición de "nuestra"* [sic] *cultura y literatura*, mostrando lo "desgajado y beligerante" a través de "imágenes armónicas", y apunta hacia la función encubridora del concepto de mestizaje respecto de la conflictividad y violencia del espacio colonial, que en el caso del mestizaje remiten a conflictividades y violencias de índole racial y sexual.

Antes de seguir, cabe sumar una cuarta advertencia sobre la idea generalizada de que el mestizaje es un fenómeno fluido y sin contornos. Definirlo así parece una salida fácil o un intento de circunscribir una noción cuyo uso, de bastante alta frecuencia, parece haber gastado su troquelado, sus marcas de origen, como si hubiera perdido su valor para el pensamiento crítico. Agreguemos a todas estas advertencias que, por sus características de *concepto viajero*[4] entre disciplinas, el mestizaje tiene la capacidad de designar, conectar y hacer visibles varios procesos sociales e históricos, así como diversas operaciones discursivas relacionadas con dichos procesos. Decir polisémico sin más aplana un verdadero berenjenal de matices, relaciones y pliegues bajo cierto atractivo posmoderno de lo *multi*.

Esta situación justifica de por sí la necesidad de recuperar el mestizaje como *término clave*. En consonancia con la propuesta

[3] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 2000, pp.122-151, Caracas, CLACSO. Ver entrada "colonialidad" en este volumen.

[4] Mieke Bal, *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.

de este volumen colectivo, propongo retomar las observaciones de Cornejo Polar sobre el concepto de mestizaje, aunque no en el orden en que él las expresa, y a las que sumo mi propia advertencia, desde una perspectiva poscolonial latinoamericana que, espero, nos permitirá producir nuevas aperturas críticas. Esta perspectiva conlleva una consideración de los procesos de conquista y coloniales ibéricos como factores condicionantes respecto del surgimiento del neologismo *mestizaje* en el ámbito científico en el siglo XIX, así como de los efectos de su desplazamiento, sobre todo en el siglo XX, hacia el ámbito cultural.

La resignificación del mestizaje como vector cultural a principios del siglo XX reforzó la capacidad del concepto de encubrir la violencia colonial bajo un nuevo registro, el cual lo estabilizó al vincularlo con la noción de una identidad latinoamericana. Una identidad forjada, como sostuvo Ángel Rama,[5] durante el periodo modernizador de 1870-1910, que se caracterizó por la reposición de dinámicas que provenían del campo cultural criollo, tanto del periodo colonial como del de las independencias, que se concentraron en una literatura que fue acercándose a la sociología. Dinámicas en las que entra en juego la *representatividad* de las clases sociales y ante las cuales se refunda el afán de liderazgo político y económico de los criollos, algo que ocurre parcialmente mediante la dominación de un campo cultural que hasta allí se había organizado en torno a los regionalismos. Es en el campo cultural, por entonces atravesado por flujos internacionalistas, donde se produjo una "aglutinación regional" que se trasladó a una visión supranacional en torno al nombre *América Latina*, que postuló "la representación de la región por encima de los localismos".[6] Esta dinámica, siguiendo todavía a Rama, se reproduce en el periodo nacionalista y social (1910-1940), en el

[5] Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego 2008 [1984].

[6] *Ibid.*, pp. 18-19.

que le corresponderá al campo cultural "fraguar la nacionalidad".[7] Atenta a los movimientos señalados por el crítico literario[8] (en esta entrada utilizaré el término "cultural" en el sentido intersubjetivo y de campo de disputa que pesa fuertemente en las revisiones críticas de la noción de cultura en el siglo XX y XXI) en "la heterogeneidad, la conflictividad, la desigualdad, la historicidad y el poder" que opera en las configuraciones culturales,[9] tan notable en el caso del mestizaje, sin perder de vista contextos y procesos específicos.

Adoptar una perspectiva poscolonial implica en principio trabajar a contrapelo de las funciones encubridoras y estabilizadoras que el mestizaje operó en el campo cultural. En tal sentido, el archivo colonial[10] está repleto de referencias textuales y visuales que pueden ser interpretadas como las huellas a seguir de un proceso que involucró diversas formas de ejercicio de un poder patriarcal y cristiano sobre los *cuerpos coloniales*.[11] Por ello, el archivo colonial representa un ámbito de indagación y un registro de análisis crucial para desmontar los efectos de los desplazamientos, ideologizaciones y funciones encubridoras que he señalado a partir de las advertencias de Cornejo Polar. Entre otras cuestiones que ya han sido estudiadas, el archivo guarda indicios de estrategias sexuales de dominación en las relaciones de conquista y coloniales, condición *sine qua non* para el proceso que en el siglo XIX comenzará a designarse con el término mestizaje.

[7] *Ibid.*, pp. 19-20.

[8] Rama hizo el diagnóstico pero, siguiendo las crítica que le hará Cornejo Polar (quien advierte también acerca del término "transculturación"), no logró un desmontaje lo suficientemente eficaz de las operaciones culturales de los letrados e intelectuales criollos como operaciones de poder.

[9] Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la* identidad, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011, p. 187.

[10] Mario Rufer, "El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial", en Frida Gorbach y Mario Rufer (coords.), *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, México, Siglo XXI Editores/UAM, 2016, pp. 160-186.

[11] Véase la entrada de Alejandro de Oto en este volumen.

Al explorar el archivo encontraremos, por ejemplo, que en las colonias el término mestizo comienza a utilizarse para designar ya no al "que es engendrado de diversas especies de animales, del verbo *mesceo*, es, por mezclarse",[12] como se usaba en la península ibérica, sino a los hijos de hombres españoles y mujeres indígenas. Y encontraremos también que este desplazamiento transatlántico del término no fue inmediato, "en las tres o cuatro primeras décadas de la existencia de dicho cruce racial, en lugar de la palabra 'mestizo' se emplea la expresión 'hijo de español habido en una india' o 'hijos de españoles habidos en Indias'".[13] Si adoptamos una perspectiva de análisis desde el género, advertiremos que en la expresión "hijos de españoles habidos en Indias" se expresa la cosificación y desubjetivación de las mujeres indígenas, como "recipientes" para los hijos de los conquistadores.

Este tipo de discurso sobre los mestizos fue producido también como efecto de la ideología de la limpieza de sangre ibérica[14] y se consolidó como un factor determinante para la conformación de una sociedad de castas con características propias. Este proceso, muy resumido aquí, muestra una serie de despla-

[12] Sebastián Covarrubias y Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sanchez, 1611, http://www.cervantesvirtual.com/ obra-visor/ del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vsa-en-espana-compuesto-por-el--/html/, f. 109 v.

[13] Juan B. Olaechea Labayen, *El mestizaje como gesta*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, p. 269. Olaechea encuentra estas expresiones en testamentos coloniales del siglo XVI.

[14] Según María Elena Martínez, "En España, [el concepto de raza] adquirió su significancia en el contexto de la expansión de los estatutos de pureza de sangre, los cuales constituían un discurso complejo —un sistema de producción de sentido— sobre linaje, cultura, y religión y conversión, generación y degeneración. Aplicada mayormente a los judíos y los musulmanes, y ocasionalmente también a los protestantes, la noción de raza se incubó en las cosmologías religiosas; informada por interpretaciones del medioevo tardío sobre genealogía y reproducción; en última instancia, ligada a prácticas discretas dentro del dominio familiar, doméstico" (*Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, p. 60, traducción mía).

zamientos conectados con las relaciones de parentesco, los linajes, las genealogías, la sangre, que explican cómo fue que el término "mestizo" pasó a connotar la condición de "bastardo" y así, también, una casta desconocida y potencialmente mala.

La ideología de limpieza de sangre tuvo además repercusiones en los sectores indígenas de la sociedad colonial, sectores que vivieron el proceso de contacto iniciado en la conquista y produjeron formas específicas de resistencia al mismo.[15] En el archivo, encontramos visiones negativas de los indígenas sobre los mestizos, sobre todo en el área andina. En su *Nueva crónica y buen gobierno* (Perú, 1615), Felipe Guaman Poma de Ayala denuncia los efectos de la administración española y de las relaciones sexuales entre hombres españoles y mujeres incas. Cuando describe su llegada a Lima, se queja de la presencia de "muy muchas yndias putas cargadas de mesticillos y de mulatos" y se lamenta de que los indios no se multipliquen, como resulta de la profunda alteración del orden social del incanato.[16] El de Guaman Poma es parte de un discurso extendido en los siglos XVI y XVII en el que la categoría de mestizo se configuró como una condición social que ponía en riesgo el sistema de diferencias y jerarquías que pretendía separar la población colonial entre una República de Españoles y una República de Indios, y someter a la población negra a la esclavitud.[17]

[15] Guillaume Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* Quito, Ecuador, Editorial Abya Yala, 2002.

[16] Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, John Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste (eds.), Madrid, Historia 16, 1987 [1615], p. 1138.

[17] María Elena Martínez, *Genealogical fictions...*, *op. cit.*, pp. 91-92, ha señalado que, si bien esos intentos fracasaron, el modelo de separación dual tuvo consecuencias a largo plazo. Para Rossana Barragán, el sector mestizo (o cholo) se expandió de manera tal que constituyó una Tercera República, señal de que los intentos de mantener separados los distintos grupos etnorraciales se tornaba imposible. Rossana Barragán, "Entre polleras, lliqllas y ñañaqas: los mestizos y la emergencia de la tercera república", en Silvia Arze, Rossana Barragán y Laura Escobari (eds.), *Etnicidad economía y simbolismo en los Andes*,

Entre los españoles, prevaleció una visión negativa sobre los mestizos. En la *Política indiana* (1648), el jurista Juan Solórzano y Pereira los representó como un sector problemático de la población en las colonias.[18] Solórzano utilizaba la categoría "mestizo" para agrupar todo tipo de mezclas, aunque la distinción central que predomina en su discurso es entre hijos legítimos e ilegítimos. Para este jurista, los mestizos son personas moralmente inferiores a causa de las condiciones de su nacimiento, y es en función de esa diferencia que considera que deberían asignarse determinados privilegios.

Hacia finales del siglo XVII, el letrado criollo Carlos de Sigüenza y Góngora, en *Alboroto y motín de los indios* (1692), escribió sobre un levantamiento popular de indios y mestizos en la Ciudad de México que ocurrió ante las condiciones abusivas bajo las cuales los españoles compraban el maíz en un contexto de inundaciones y plagas. Sigüenza se refería a este grupo como una plebe rebelde[19] que constituía una amenaza hacia el gobierno virreinal y, en consecuencia, hacia el poder colonial. La estigmatización de los mestizos no se limitó a Perú y la Nueva España. Como señala Patricio Lepe-Carrión, en el periodo de las Reformas Borbónicas, el Estado chileno "se hizo responsable de erradicar aquellos vicios y malas costumbres, mediante el traslado de aquella representación del 'mal social' hacia las nuevas muchedumbres populares que el Siglo de las luces veía aparecer: los mestizos, destinados a componer el conglomerado humano más despreciado y discriminado de la sociedad chilena de aquel

---

La Paz, Institut Français d'Études Andines/HISBOL/Sociedad Boliviana de Historia, 1992, pp. 85-127.

[18] Juan Solórzano y Pereira, Politica indiana: sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho i gouierno municipal de las Indias Occidentales que ... escribio en la Latina ... Don Iuan de Solorzano Pereira, Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1648, https://archive.org/details/A / page/n, p. 248.

[19] Carlos Sigüenza y Góngora, *Seis obras*, William G. Bryant (ed.), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984 [1692], p. 113.

entonces".[20] A lo largo del siglo XVIII puede advertirse que la ansiedad de españoles y criollos ante la imposibilidad de evitar el contacto entre personas de diferentes castas se concentró no sólo en el control de la población, sino de maneras específicas en el control de los cuerpos de las mujeres y de los espacios domésticos. La preocupación por el control de los cuerpos se expresó visualmente en la pintura de castas novohispana durante los últimos decenios del siglo XVIII a través de escenas de domesticidad, no siempre armónicas, que articularon las jerarquías de género tradicionales con distintas jerarquías raciales.[21]

Entrando en el siglo XIX, y precedido por una discursividad y un imaginario que, como hemos visto hasta aquí, estaban ampliamente expandidos por el espacio colonial, comenzó a circular el neologismo mestizaje en el ámbito de la biología. En este punto, es necesario insistir que no se debe perder de vista los efectos que los imaginarios raciales coloniales produjeron en la recepción del pensamiento ilustrado, la biología y la eugenesia en este periodo. El discurso científico de la eugenesia transcribió el discurso de las jerarquías coloniales que se expresa, por ejemplo, en la pintura de castas del siglo XVIII. Por ello, analizar la recepción de la eugenesia en Latinoamérica, en el contexto de la colonialidad, permite percibir condiciones específicas de la circulación temprana de estas teorías para situarlas en relación con una biopolítica criolla que está latente en el discurso del mestizaje y que funcionará como motor del colonialismo interno una vez fundados los Estados nacionales.[22]

[20] Patricio Lepe-Carrión, *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*, Quito, Editorial Abya Yala, 2016, p. 256.

[21] Laura Catelli, *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*, Temuco, Ediciones UFRO-CLACSO, 2020, p. 247.

[22] Pablo González Casanova, "Colonialismo interno [una redefinición]", en A. Borón, J. Amadeo y S. González (comps.), *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires, CLACSO, 2006. Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Piedra Rota, 2010. Alejandro de Oto y Laura Catelli, "Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate", *Tabula Rasa*, núm. 28, 2018, pp. 229-255.

En los primeros decenios del siglo XX, el mestizaje se desplazó del ámbito de la biología hacia el de la cultura y empezó a ser utilizado como metáfora de un complejo proceso histórico, social y cultural. El término mestizaje apareció en 1925 en la primera edición de *La raza cósmica*, del filósofo mexicano José Vasconcelos. Allí se advierten desplazamientos entre los discursos criollos sobre la sangre y lo hereditario, así como el biologicismo, la eugenesia y el evolucionismo. Vasconcelos configuró un imaginario racial para la nación con perspectiva criolla que tiene proyección continental, que encubre la historia violenta y conflictiva de los procesos de conquista, incluyendo las relaciones sexuales de dominación, además de las etnoraciales. Este ensayo, escrito por quien fuera secretario de Educación Pública en el primer periodo posrevolucionario de México (1921-1924), produjo una dinámica contradictoria que construyó la historia y el futuro de la nación sobre el encubrimiento, volviendo a las palabras de Grimson, de "la heterogeneidad, la conflictividad, la desigualdad, la historicidad y el poder"[23] de las configuraciones socioculturales producidas por la conquista. Una característica esencial del mestizaje se revela entonces como el desplazamiento constante entre registros que van desde lo político a lo biológico, cultural, identitario.

En otras palabras, en el siglo XX el mestizaje se consolida como un vector pseudocientífico, con funciones históricas, culturales, políticas, sobre todo a partir del registro identitario relacionado con la nación. Con el fin de dimensionar este vector y dar cuenta de su relevancia para avanzar en un proceso inacabado de descolonización, parto de la idea de que la persistencia de los legados de distintos procesos coloniales e imperiales que desde el siglo XV confluyen en Latinoamérica puede reconocerse y abordarse mediante la observación de los efectos producidos por determinados diseños estratégicos para la dominación colonial e imperial.

[23] Grimson *op. cit.*, p. 178.

Estos diseños de dominación imperial operaron a través de varios dispositivos, por ejemplo, la cristianización, que sirvió para producir diferencias y jerarquías raciales. A su vez, éstas sostuvieron una estrategia discursiva mayor que proveyó todo tipo de fundamentos para la explotación de indígenas y negros, que se cimentaron a partir de un registro semítico (y específicamente ibérico) centrado en la sangre, a partir del cual se produjo lo que Walter Mignolo llamó diferencia colonial,[24] la cual ha sido producida y reproducida por el dispositivo de colonialidad del poder hasta el presente.[25]

El mestizaje, así como otras acciones involucradas en la cristianización, fue una estrategia orientada hacia la dominación, pero ésta, a la vez que produjo y sostuvo la diferencia colonial, desplegó la relación sexual como eje de aplicación. Para diferenciar la estrategia de dominación de la conquista del neologismo del siglo XIX (que encubre la estrategia de dominación sexual), he sugerido utilizar la expresión mestizaje carnal[26] siguiendo, además, la noción de mestizaje de sangre de Silvia Rivera Cusi-

[24] Según Walter Mignolo, "La diferencia colonial, en el siglo XVI, se construyó sola y únicamente sobre la experiencia indiana. Los otros tipos de "bárbaros", en cambio, fueron todos —bárbaros imperiales (turcos, moros, chinos, rusos)—. En el siglo XVIII, ocurrió una transformación radical en el imaginario del sistema mundo moderno/colonial construido en el siglo XVI, tal como lo vimos en los tipos de "bárbaros". En primer lugar, "los bárbaros en el espacio" (esto es, la diferencia colonial fue construida en el espacio) se convirtieron en los primitivos en el tiempo. De ahí surgió la negación de la contemporaneidad como una nueva categoría en la que se asentarán ambas, la diferencia imperial y colonial. En segundo lugar, y con relación a este último punto, la conversión de los "bárbaros" en "primitivos" fue paralela a un nuevo discurso sobre el "Nuevo Mundo", tomado en un sentido literal desde Buffon a Hegel y convertido en la juventud de la historia y de la naturaleza indomable, paralela a la barbarie y a lo primitivo. La rearticulación de la diferencia colonial en el Nuevo Mundo se hizo en francés, inglés y alemán, no ya en español, italiano o portugués" (*Historias locales/diseños globales*, Madrid, Akal, 2000, p. 42). Véase también la entrada de Lepe-Carrión en este volumen.

[25] Walter Mignolo, *op. cit.*, p. 39.

[26] Laura Catelli, *Arqueología del mestizaje...*, *op. cit.*, pp. 85-141.

canqui.[27] Estas estrategias permitieron a los colonizadores penetrar los sistemas de parentesco, promover la cristianización y sembrar ciertas formas de relación y control social a través de dispositivos ya vigentes en Europa, como el bautismo y el casamiento.[28]

Cabe recordar que estos sacramentos formaron parte de las reformas religiosas del Concilio de Trento en el siglo XVI. En el siglo XVIII, la Real Pragmática de 1778 introduciría una nueva legislación orientada, en parte, a controlar las relaciones matrimoniales y extramatrimoniales entre personas pertenecientes a distintas castas.[29] Claramente es necesario profundizar los estudios sobre la violencia sexual colonial, por eso considero clave agregar al conjunto de estrategias de dominación el concepto de mestizaje de sangre de Rivera Cusicanqui, "la práctica de la violación y acaparación de mujeres por parte de encomenderos, curas y soldados españoles".[30] Cabe recalcar que no se trata tanto de pensar en una "aplicación" lineal de estas estrategias o de esperar que éstas hayan tenido resultados lineales, sino en *despliegues* que produjeron efectos múltiples y disímiles. Con todo, esas estrategias tuvieron efectos estructurantes y en la larga duración siguieron siendo modulados y reformados. Más recientemente, Rita Segato ha propuesto la noción de *conquistualidad* (ver en este volumen) para dar cuenta de la persistencia no sólo de esos efectos, sino de las dinámicas de violencia patriarcal propias del proceso de conquista.

Hasta hace poco me conformaba con hablar de colonialidad: colonialidad del poder, colonialidad del saber, pero hoy casi que he abandonado esa palabra y hablo de una conquistualidad, que es nuestro horizonte permanente.

[27] Rivera Cusicanqui, *Violencias...*, *op. cit.*, p. 72.

[28] Laura Catelli, *Arqueología del mestizaje...*, *loc. cit.*

[29] María Elena Martínez, *Genealogical fictions...*, *op. cit.* Verena Stolcke, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza, 1992.

[30] Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias...*, *loc. cit.*

No existe tema entre nosotros (el tema racial u otro) que esté desvinculado de este suelo ensangrentado y producto de una guerra permanente que habitamos, que pisamos, que se encuentra por debajo de nuestros pies.[31]

Es claro que el vector del mestizaje es imposible de cuantificar o diagramar. Precisamente por ese motivo, una de mis propuestas consiste en acercar el concepto de mestizaje al de dispositivo[32] para dimensionar y hacer visibles su penetración y sus alcances. El dispositivo designa y relaciona una estrategia, que se despliega en un momento y con un fin determinado, con el conjunto de efectos que ella produce. Sin embargo, dichos efectos también lo exceden y producen tensiones respecto de su estrategia inicial. En tanto la estrategia de mestizaje está signada por el poder patriarcal y una de sus modalidades privilegiadas, la dominación a través de la relación sexual y racial, en los sucesivos y múltiples registros discursivos y otros efectos del dispositivo, en la larga duración, en la *conquistualidad*, esta relación y las tensiones que en ella se cifran han sido progresiva y sistemáticamente silenciadas. También así se han consolidado ciertas dinámicas intersubjetivas estructurales, raíces profundas en las relaciones sociales y los imaginarios, con una notable capacidad para perdurar. La persistencia de la violencia fundacional del colonialismo bajo un manto silencioso es una de las marcas más profundas del sello patriarcal que imprime el mestizaje.

Todo lo planteado hasta acá, si bien de manera muy escueta, implica llamar a un cese o al menos a una reflexión detenida respecto de la repetición de los lugares comunes, los sentidos tácitamente consensuados, mediante los cuales tendemos a referirnos al mestizaje. Por eso, para finalizar, y respondiendo a las adverten-

[31] Rita Segato, "Las nuevas formas de la guerra y su correlato de expansión de la escena paraestatal", *Plural, Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología*, 2019, p. 65.

[32] Laura Catelli, *Arqueología del mestizaje...*, *op. cit.*, pp. 74-83.

cias y la definición crítica que desarrollé más arriba, sugiero tres líneas de apertura a la indagación crítica de este concepto. Ellas están en conversación con algunos trabajos que provienen de distintas disciplinas y campos, mayormente del ámbito latinoamericano, que son compatibles con el tipo de reenfoque que planteo, es decir, con un análisis y desmontaje discursivo de las funciones "ideologizadoras" del concepto de mestizaje tal como fue desplegado por letrados e intelectuales criollos (siglos XIX y XX), y sus funciones "encubridoras" respecto de la colonialidad/conquistualidad. Me interesa dejar en claro la última apertura el papel preponderante que tiene el ejercicio del poder patriarcal, a través de los diseños estratégicos que mencioné, entre otros, en la escena de la conquista, y marcar algunos de sus efectos persistentes.

La primera de estas líneas de apertura consiste en hacer visible la tenaz subsistencia de distintas y sucesivas epistemes racialistas y racistas en el análisis cultural, como consecuencia del desplazamiento semántico de la biología al campo cultural, sobre el que advierte Cornejo Polar, y que he propuesto, además, leer desde el archivo colonial (o con perspectiva poscolonial). Incursionar en los archivos nos permite desarrollar un trasfondo histórico en el cual situar los primeros despliegues del concepto en América Latina y abordar los consiguientes desplazamientos entre el ámbito científico y el cultural, así como las tensiones y articulaciones que se producen entre ellos.

En esos movimientos podemos detectar las resignificaciones de los discursos, las relaciones y los imaginarios raciales coloniales, así como algunos de los modos en que son reactualizados y reinstituidos socialmente, en la larga duración de la colonialidad y la conquistualidad del presente. Por eso, la segunda apertura se vincula con la primera y tiene que ver con la función que las epistemes racistas del siglo XIX cumplen con relación a la renovación y fusión de imaginarios coloniales (sociedad de castas) y nacionales (la clasificación de la población bajo categorías científicas) sobre las relaciones sociales que son fijadas bajo el peso (simbólico) de los signos identitarios. Es decir, se pregunta por la función política del mestizaje como metáfora.

Si bien el mestizaje emerge en el ámbito científico como neologismo, el *desplazamiento* al que se refiere Cornejo Polar en sus advertencias señala también una construcción de las élites criollas, los *letrados e intelectuales* de Rama, que acoplan en su discursividad y sus imaginarios una memoria social, intersubjetiva, de la conquista y la colonia. Esta operación, instituida por diversos canales como parte de los procesos protonocionales y nacionales, hace eclosión en lo que Rivera Cusicanqui llama el "ciclo liberal". En tal sentido, el mestizaje apunta hacia la persistencia y la reinscripción de las jerarquías, además de las relaciones de poder coloniales en el devenir del espacio-tiempo de la nación, y expresa formas de la colonialidad que han dado lugar a fenómenos, como el colonialismo interno, que operan en los niveles político, social, económico, cultural e imaginario. Así, el abordaje crítico del mestizaje permite reflotar facetas imaginarias, simbólicas, identitarias y subjetivas del colonialismo y del colonialismo interno. Aquí es necesario observar que la puesta en marcha de este tipo de exploración nos demanda disponer de herramientas conceptuales que puedan dar cuenta de las dimensiones globales de la colonialidad/conquistualidad sin perder de vista las formas locales, situadas, en territorio, de las diversas situaciones de colonización y, posteriormente, de colonialismo interno.

La tercera y última apertura contribuye a denunciar el sistemático ocultamiento del origen fundacional de la violencia sexual y de género de la conquista, que Rivera Cusicanqui denomina mestizaje de sangre y yo he llamado mestizaje carnal, origen bajo el que se sostiene el pacto social patriarcal en la larga duración y se expresa en la actual conquistualidad. En este sentido, la cara oculta del mestizaje es la de una historia de posesión y control del poder productivo y reproductivo de las mujeres, la puesta en marcha de una economía sexual (heteronormada y racializada) en las incipientes sociedades coloniales, sus imaginarios e instituciones, cuyos efectos recién comienzan a dimensionarse en tiempos relativamente recientes y cuyos alcances, en Latinoamérica, aún no han sido captados por amplias filas de

pensadores anticoloniales, poscoloniales, decoloniales, que exhiben una peculiar resistencia a implicarse con las problemáticas de género, como si éstas fueran patrimonio exclusivo de las mujeres y los feminismos.

La ausencia de estudios críticos sobre el mestizaje desde estas perspectivas no ayuda demasiado a esta situación, dado que parece sostenerse un punto ciego con alcance estructural, que no hace más que dar lugar a que las dinámicas sociales violentas, racistas y patriarcales, implantadas y a la vez encubiertas por el dispositivo de mestizaje, continúen funcionando, como si el poder colonial no se hubiera desarrollado a través de estrategias, relaciones y políticas de género y sexualidad.

Para concluir, seguir pensando el mestizaje desde la perspectiva que he propuesto aquí es un enorme desafío heurístico ante nuestro devenir social, cultural, histórico y político. El desmontaje de este dispositivo nos enfrenta con apretados nudos que, si bien no son fáciles de desenmarañar, representan una tarea de pensamiento colectivo, crítico, una tarea política que en sí misma forma parte del largo camino hacia el horizonte de la descolonización.

BIBLIOGRAFÍA

Alvar, Manuel (1987), *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, San Francisco, California, Aunt Lute Books.

Boccara, Guillaume (ed.) (2012), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, Quito, Abya Yala.

Briones, Claudia (2002), "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina", *Runa, Archivos para las ciencias del hombre*, vol. 23, núm. 1.

De la Cadena, Marisol (2007), *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Popayan, Envión.

Castro Gómez, Santiago (2005), *La* hybris *del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Catelli, Laura (2017), "Imaginar la formación racial en América Latina a contrapelo del mestizaje y la colonialidad del poder", en Romina Conti (ed.), *Perspectiva descolonial: conceptos y problemas*, Programa Intersdisciplinario sobre Estudios Descoloniales, Grupo de Investigación Problemáticas Socioculturales, Universidad de Mar del Plata.

Cornejo Polar, Antonio (1994), "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 20, núm. 40, pp. 368-371.

Echeverría, Bolívar (comp.) (1994), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, UNAM/El Equilibrista.

Konetzke, Richard (comp. y ed.) (1953), *Documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 4 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Mörner, Magnus (1962), *El mestizaje en la historia de Ibero-América*, México, Editorial Cvltvra.

____ (1961), "Presentación del tema", en *El mestizaje en la historia de Ibero-América*, Mexico, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Muyolema-Calle, Armando (2007), "Colonialismo y representación. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, indigenismo y de los discursos clase-etnia en los andes del siglo xx", tesis doctoral, University of Pittsburg.

Rosenblat, Ángel (1954), *El mestizaje y las castas coloniales*, Buenos Aires, Nova.

Sanjinés, Javier (2005), *El espejismo del mestizaje*, La Paz, IFEA/Embajada de Francia/PIEB.

Ribeiro, Darcy (1995), *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.

Laura Segato, Rita (2013), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda, Buenos Aires,* Prometeo.

Wade, Peter (2003), "Repensando el mestizaje", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, pp. 273-296.

Zermeño-Padilla, Guillermo (2008), "Del mestizo al mestizaje. Arqueología de un concepto", *Memoria Social*, vol. 12, núm. 24, pp. 79-95.

PODER TUTELAR

MARÍA GABRIELA LUGONES

UN MOVIMIENTO DESCRIPTIVO Y ANALÍTICO

Poder tutelar es un concepto acuñado en 1992 por el antropólogo brasileño Antonio Carlos de Souza Lima en su tesis *Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil*. Se trata de una investigación de las formas de ejercicios de poderes estatales por la vía administrativa sobre pueblos indígenas durante el periodo republicano, en tanto proceso de formación del Estado brasileño.[1]

Los ejercicios de poder que el autor concibe como tutelares tenían como propósito realizar una integración subalternizada de los "indios" a la nación. Las pacificaciones, presuntamente bien intencionadas, constituían maneras de supresión de las alteridades que se convertían en materia de indagación antropológica. Souza Lima realiza una aproximación comprensiva de las prácticas tutelares al confeccionar un modelo histórico-etnográfico que insta a reconocer la genealogía de los poderes gestados

[1] Antonio Carlos de Souza Lima, "Um grande cerco de paz. Poder e indianidade no Brasil", tesis de doctorado del Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 1992; Antonio Carlos de Souza Lima, *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1995; Antonio Carlos de Souza Lima, *Un gran cerco de paz. Poder tutelar, indianidad y formación del Estado en Brasil*, México, Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS, 2018.

en las guerras de conquista. La clave aquí es el control de la tierra y de sus recursos, a partir de una articulación de espacios territoriales desde un centro administrativo débil.

El supuesto es que la tutela se ejerce sobre aquellos tomados como diferentes, en términos étnicos, culturales, y percibidos como necesitados de mediación para ser integrados en una comunidad nacional. El caso enfocado por Souza Lima es una administración de raigambre colonial, donde el poder tutelar constituye una modalidad privilegiada y difusa de perpetuar desigualdades sociales de largo plazo.

Esta idea-fuerza fue concebida para realizar una crítica de la administración tutelar en un plano más general, elaborando un esquema que permitiera dar cuenta de contextos imaginados como nacionales. En diálogo con las prácticas de gobierno que João Pacheco de Oliveira expuso a partir de la tutela de los Ticuna[2] y que coloca bajo la rúbrica de *régimen tutelar*, reportando a una sociología de las interacciones y de los conflictos, el empeño de Souza Lima fue examinar las prácticas indigenistas estatalizadas, en dimensiones territoriales proyectadas como nacionales y de mayor duración temporal. En diálogo con lo que Pacheco de Oliveira consideró como la paradoja de la tutela,[3] que involucra facetas protectivas y represivas constituyendo una forma de dominación, resultan constitutivos de la noción de *poder tutelar* tanto los elementos pedagógicos como los opresivos.

Esa ambivalencia de la tutela se asienta en la pretendida superioridad de los tutores y su correlativa obligación de asistir a los tutelados, que serían relativamente incapaces de defenderse y hasta de conocer sus intereses reales, puesto que no dominarían los códigos de la sociedad nacional ni los modos culturalmente correctos de conducirse, tal como apunta Pacheco de Oliveira en su etnografía sobre el gobierno entre los Ticuna.

[2] João Pacheco de Oliveira, *O nosso governo:* os Ticuna e o regime tutelar, 1988, São Paulo/Brasília, Marco Zero/CNPq.

[3] *Ibid.*

La conceptualización de *poder tutelar* permite describir acciones estatales considerando esas actuaciones en el conjunto de la administración gubernamental de un Estado nacional *stricto sensu*, una comunidad política dotada de un ejército profesional. La referencia empírica inicial, con sus puestas en escena más o menos espectacularizadas, sería consecuencia histórica en Brasil. Tal experiencia histórica permite, por contrastes o paralelismos, revelar otras acciones sobre pueblos indígenas en las que se gubernamentalizaron prácticas tutelares de vasto alcance en nuestra América.

Este instrumento analítico ofrece un paradigma para comprender la tutela como ejercicio de poder no circunscrito al instituto jurídico homónimo. El empeño está puesto en distinguir y, a la vez, reconocer las correlaciones entre la figura jurídica de la tutela, procedente del derecho romano, así como sus variadísimas redefiniciones legales de impronta colonial[4] —y luego republicana, con los patronatos— del *poder tutelar* en ejercicio y sus vicisitudes de gobierno. No se quiere denunciar el carácter fingido de la legislación que procura amparar ni de apuntar las inconsistencias de sus "aplicaciones de la ley"; tampoco de exigir consistencia a los textos normativos.

La atención está puesta en señalar la densidad histórica de prácticas de un poder estatizado, ejercido sobre espacios y poblaciones dispuestos en un tiempo conjetural de desarrollo lineal e ideal. La intención es acercarse a cómo se generaron, rutinizaron y transformaron las prácticas administrativas que, en la cotidianidad, performatizan nuestros Estados; sin desconocer las múltiples ligaduras morales y afectivas que vinculan, con mediaciones, a tutores y tutelados.

Las dinámicas tutelares producen distintas figuras administrativas, entre las que destacan los especialistas de la significación

[4] Patricia Melo Sampaio, "Fronteiras da liberdade. Tutela indígena no Diretório Pombalino e na Carta Régia de 1798", en Antonio Carlos de Souza Lima (org.), *Tutela. Formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*, Río de Janeiro: E-papers/LACED, 2014, pp. 31-52.

(otrora misioneros, indigenistas, antropólogos y hoy profesionales de la educación bilingüe, de la salud indígena, entre muchos otros) que cumplen tareas de traducción del otro en distintas instancias institucionales, manteniendo complejas relaciones de oposición y adhesión con el "pensamiento de Estado" incorporado en posturas, *performances* y pequeños rituales burocráticos.

En esa línea, este itinerario de pesquisas busca entender cómo se conforman los repertorios de actuación tutelar, encarnados en agentes —e institucionalizados en agencias— que se actualizan en el día a día de la administración. Se trazan vías de indagación sobre los más variados especialistas en indios, niños, pobres, locos, y en cómo sus cuerpos, posturas, *performances*, retóricas, enunciaciones y escritos fueron (in)formados en un determinado momento, a partir de muy diversas experiencias de gestión. Después de diversas reformas legales y organizacionales, serían los cuadros funcionales quienes otorgan la flexibilidad necesaria a la administración, al asegurar la transmisión de saberes/haceres a través de la presencia de agentes con largas trayectorias en el ejercicio del *poder tutelar*.

ALGUNAS TRAVESÍAS DE SU CONCEPTUALIZACIÓN

Cabe remarcar que el *poder tutelar* ha sido pensado a partir de ejercicios estatales de poder sobre pueblos indígenas, en vigencia del instituto legal de la tutela; a la vez, su conceptualización socioantropológica designa formas específicas de poder —no sólo estatalizadas— sobre territorios y segmentos de la población no necesariamente sometidos a la tutela en tanto figura legal. Aquí se hace presente la inspiración foucaultiana respecto de que las técnicas de poder no deben subsumirse a determinados aparatos, así como el reconocimiento de que son accionadas en los más diversos tipos de agencia y en el marco de estrategias y destinatarios disímiles. Asimismo, se procura aprehender estrategias y tácticas de proyectos políticos, al considerar que lo

engendrado en un determinado proceso puede ser ejecutado en otro momento histórico.

Esta perspectiva de lo tutelar provee un utillaje para indagar modulaciones de un tipo de ejercicio de poder en gestiones que se realizan siguiendo las líneas axiales del *gestar e gerir*.[5] Esto permite localizar los planos formativos y pedagógicos, al mismo tiempo que situar las efectividades de esta modalidad de dominio que encarna la presencia estatal, portando la autoridad legalmente conferida a determinados agentes que proveen orientaciones y recomendaciones de acción a quienes son vistos como parcialmente incapaces de amparar(se).

Se reinstauran así determinadas jerarquías clasificatorias de los mundos sociales a través de reproducir desigualdades, reforzándolas con técnicas a la vez persuasivas e inferiorizantes que, por su supuesto tenor protectivo, resultan difíciles de afrontar. Ello ha promovido críticas —enraizadas etnográficamente— a nuevos paradigmas normativos, cristalizados en convenciones internacionales, los cuales auxilian en la identificación de las implicancias en términos de reproducción de desigualdades que las técnicas tutelares (de minorización e infantilización, entre muchas otras) conllevan para segmentos poblacionales considerados dignos de protección, ahora "integral".

La idea de poder tutelar ha orientado una constelación de indagaciones acerca de ejercicios de gobierno sobre espacios sociales, geográficos y simbólicos que operan identificando, rotulando y determinando quiénes —como los indígenas brasileños hasta 1988—[6] serán consagrados como relativamente incapaces de conducirse en la vida cívica y necesitados, por lo tanto, de una protección especial, lo que los convierte en destinatarios de un tipo de

[5] Antonio Carlos de Souza Lima, *Gestar e Gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

[6] José Gabriel Corrêa SIlveira, "A administração dos índios: As diretrizes para o funcionamento dos postos indígenas do SPI", en Antonio Carlos de Souza Lima, *Gestar e Gerir...*, *op. cit.*

mediación pedagógica que reitera y busca perpetuar posiciones subordinadas para los administrados y de autoridad para los representantes estatales.

Los contornos delineados por Souza Lima, a partir de sus reflexiones en torno de las agencias dedicadas a ejercer el poder tutelar sobre los pueblos indígenas, se muestran fecundos en estudios de otras acciones gubernamentales respecto de menores, inmigrantes, pobres, mujeres, locos, pródigos y otras figuras sociales percibidas como destituidas de capacidades para una participación plena en las comunidades políticas nacionales.

El concepto ofrece herramientas teóricas y metódicas para aproximarse a otras formas de ejercicio de poder de impronta tutelar, aunque no realizada respecto de pueblos indígenas, aprendiendo modalidades específicas de relaciones de poder que suelen ser colocadas bajo los rótulos de paternalismo, clientelismo, entre otros calificativos. Al explorar otros dominios, relativos a sujetos no sometidos a la tutela jurídica, la operativización del poder tutelar ayuda a comprender formas más económicas de ejercicios del poder que conducen y fijan poblaciones, a la vez que construyen la autoridad estatal de los agentes que lidian con ellas.

PUNTOS DE APOYO TEÓRICOS Y METÓDICOS

Para la conceptualización del *poder tutelar* resultan sustantivas las discusiones weberianas respecto de los modos de dominación, especialmente el papel que la administración tiene de tornarla cotidiana.[7] También devino crucial la asunción de la crítica eliasiana a las ideas imperantes en las ciencias sociales sobre Estado-nación, en tanto noción totalizante; Souza Lima acciona atendiendo a los ejercicios de poder tutelar como constitutivos

[7] Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 [1922].

de los procesos continuos y a largo plazo de formación de Estado y construcción de nación.[8]

Otro punto de partida para pensar formalmente los patrones de mediación que presenta la administración tutelar se encuentra en los planteamientos de Simmel respecto de las figuraciones triádicas.[9] Este autor, además, proveyó un abordaje de las interacciones triangulares donde los mediadores, al promover, arbitrar y utilizar las disputas y conflictos en su provecho, acumulan autoridad y fuerza.

Las indagaciones de Michel Foucault fueron andamios para estos movimientos analíticos que continúan la apuesta metódica foucaultiana respecto de estudiar los cómo del poder, sus mecanismos, técnicas, efectos.[10] La idea de poder tutelar retoma la premisa de que las relaciones de poder actuales remontan históricamente a la guerra, y de que la política, al pacificar, la reactualiza, en luchas que la continúan y la dislocan. La guerra de conquista implicaría una disposición de las fuerzas que nos separan de otro, así como ciertas búsquedas de sentido en los actos ajenos en un trabajo semiótico que envuelve la percepción de una alteridad radical.

La presencia de "otro" como realidad, estructura y categoría, tal como plantea Deleuze,[11] sería la que abre las posibilidades de relaciones sociales y simbólicas, caracterizables por una modali-

[8] Norbert Elias, "Process of state formation and nation building", en *International Sociological Association. Transactions at the seventh World Congress of Sociology*, vol. III, Ginebra, International Sociological Association, 1972.

[9] Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, Nueva York, The Free Press, 1964; Georg Simmel, 1964b, *Web of Group Affiliations*, Nueva York, The Free Press, 1964.

[10] Michel, Foucault, "The Subject and Power", en P. Rabinow y H. Dreyfuss, H. *Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 208-226; Michel, Foucault, *Vigiar e punir*, Petrópolis, Vozes, 1977.

[11] Gilles Deleuze, "Tournier e o mundo sem outrem", en M. Tournier, *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*, São Paulo, Difel, 1985, pp. 224-229.

dad de guerra —la de conquista— que funda determinadas formas de poder que la suceden. Conquista que se haría posible en los términos de Todorov,[12] especialmente por mover procesos interpretativos y teatrales, donde actúan especialistas en la atribución de significados bajo una dirección centralizada que cuenta con una organización militar.

En el marco de la noción de poder tutelar, también se encuentra el trabajo de Benedict Anderson[13] cuando plantea que las organizaciones administrativas, en su producción de significado, son cruciales para entender cómo las colonias hispanoamericanas devinieron comunidades nacionales imaginadas, luego como patrias.

Al tener particularmente presente la colonización portuguesa del Brasil, Souza Lima emplea las propuestas de Fredrik Barth en su abordaje de los fenómenos culturales[14] y pone en juego la idea de "tradiciones de conocimiento", con el fin de reflexionar acerca de la empresa imperial portuguesa y los Estados emergentes donde aquella operó. Esta relectura de Barth hace que identifique grandes tradiciones de conocimiento para la gestión colonial de las desigualdades en el contexto brasileño.

A partir de estas puntualizaciones, las cuestiones señaladas por Souza Lima reconocen que la empresa de conquista envuelve luego la administración del botín, la creación de "territorios" y la producción de una "población"; objetos del control administrativo que clasifica, jerarquiza, segmenta —pero también unifi-

[12] Tzvetan Todorov, *A conquista de América. A questão do outro*, 2a. ed., São Paulo, Martins Fontes, 1988.

[13] Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Nueva York, Verso, 1991.

[14] Frederik Barth, *Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea*, Oslo/New Haven: Universitetsforlaget/Yale University Press, 1975; Frederik Barth, "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Sohar, Oman", en D. Maybury-Lewis y S. Plattner (eds.), *Prospects for Plural Societies*, Washington, American Ethnological Society, 1982; Frederik Barth, *Balinese Worlds*, Chicago, Chicago University Press, 1993; Frederik Barth, "Other Knowledge and Other ways of Knowing", *Journal of Anthropological Research*, vol. 51, núm. 1, 1995, pp. 65-68.

ca, aunque lo haga integrando en calidad subordinada—. Con *poder tutelar* trata de exponer formas de acción no siempre estatales en sus inicios históricos que, en un determinado momento, se sitúan en un centro social y geográfico de poder imaginado como nacional, bajo la conducción de los especialistas en administrar colectividades. Esos ejercicios estatizados de poder sobre pueblos indígenas se originan y dan continuidad a las conquistas coloniales que aseguraron la soberanía de los monarcas sobre vastos territorios, con aparatos, equipamientos y recursos, materiales y humanos muy restrictos.

En el caso brasileño, indica Souza Lima, la matriz militar de la guerra de conquista es omnipresente. Especialmente en el plano retórico, serían determinantes los modos de enunciación de esta forma de poder que incide sobre los espacios, en procesos en los que son atribuidas posiciones y estatus diferenciales para poblaciones y territorios, como parte de mecanismos de gobierno, en el sentido foucaultiano.

MÚLTIPLES REINSCRIPCIONES Y DESPLIEGUES

Una serie de investigaciones ha desenvuelto en muy variados usos la idea de *poder tutelar*, en tanto herramienta descriptiva y analítica para otras situaciones indígenas (Juliao, 2018; Repetto, 2019; Amado, 2020, entre otros). Al prestar atención a planos más codificados de distintas realidades sociohistóricas o realizar acompañamientos etnográficos de acciones administrativas de gestión, este concepto ha tenido derivas y desenvolvimientos de amplio espectro, en virtud de que ofrece también instrumentos hábiles para la crítica de ejercicios tutelares sobre segmentos sociales distintos de los étnicamente diferenciados.

Estas reinscripciones de la noción de *poder tutelar* han permitido aprehender cómo se realizaban las formas y fórmulas específicas de ejercicios de *poder tutelar* y también han permitido indicar cuáles eran las técnicas que se pusieron en movi-

miento, en procesos que se gestionan entre los horizontes legales e institucionales y las dilemáticas situaciones en concreto. Lejos de discutir la preeminencia entre reglas y prácticas, se devela la eficacia de estas relaciones de *poder tutelar* en su operatividad, lo que hace posible discriminar y jerarquizar sujetos al administrarlos estatalmente.

En 1995, Adriana Vianna expuso cómo las actuaciones policiales en Río de Janeiro, al inicio del siglo XX, construyeron el personaje social *menor*, sus desinencias y el sistema clasificatorio por medio del cual se interviene sobre ellos; en tareas que van más allá de lo represivo y la vigilancia, y que se legitiman como *asistencia*, no solamente a los menores, sino a las redes familiares en los que estaban insertos. Allí operaba la figura legal de la tutela, aunque el trabajo de Vianna (de)muestra que el tipo de relación de dominación —la minoridad— no surge de tal instituto legal, por lo tanto, es de sociogénesis policial y después se codifica. En *El mal que se adivina* es nodal la aproximación que realiza la autora entre los procesos de emancipación de menores y de esclavos; incorporaciones a la nación que debían ser hechas por la vía de un aprendizaje de la subordinación. La dimensión tutelar que atraviesa las relaciones de minoridad sería la de controles sobre las unidades domésticas, codificados desde tiempos coloniales en legislación civil y que se asentará luego en el Código Republicano. Esta inclusión domesticada permitiría integrar a aquellos percibidos como heterogéneos, estatizando territorios y segmentos sociales, recolocados en esquemas jerárquicos por agentes y agencias que reinventan jerarquizaciones, aunque los estatus legales desiguales hayan desaparecido.

Lo que podemos denominar en clave de una cogestión de la tutela se reformula a partir de las etnografías documentales de Adriana Vianna,[15] que permiten afirmar que el ejercicio tutelar es

[15] Adriana Vianna, *O Mal que se Adivinha: Polícia e Menoridade no Rio de Janeiro, 1910-1920*, Río de Janeiro, Arquivo Nacional de Pesquisa, 1999. Versión castellana: *El mal que se adivina: Policía y minoridad en Río de Janeiro, 1910-*

realizado de manera coextensiva entre agencias estatales y casa de familias. Esa redefinición de Vianna expone, para las relaciones de minoridad, cómo operan las delegaciones de autoridad y responsabilidades, al mismo tiempo que visibiliza cómo se realizan las recomposiciones entre normas legales y necesidades administrativas.[16]

Para gestionar relaciones de minoridad tutelarmente, se complementa la acción de la administración con la de las unidades domésticas y las diferencias tolerables se dan en tanto puedan ser insertas en posiciones de subordinación, reproduciendo las interdependencias. Vianna, al poner de relieve en las gestiones de minoridades de transición al ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) la complementariedad en el ejercicio de las actuaciones tutelares entre las unidades domésticas y la administración estatal, llama la atención sobre este trazo del concepto que ayuda a comprender la eficacia de los ejercicios del *poder tutelar*, aun a pesar de las precariedades de nuestras administraciones de la protección. Los subrayados de Vianna apuntan a visibilizar relaciones de dominación naturalizadas respecto de niños, niñas y adolescentes, y las (ir)responsabilidades de las agencias estatales en la gestión de minoridades.

Vianna y Lowenkron han reflexionado sobre las inflexiones generificadas en determinados ejercicios de poder tutelar[17] a partir

1920, Buenos Aires, Ad Hoc, 2007. Ambas ediciones surgen de la disertación de maestría defendida por la autora en 1995 en el Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro.

[16] Adriana Vianna, "Limites da menoridade: tutela, família e autoridade em julgamento", tesis de doctorado del Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 2002.

[17] Adriana Vianna y Laura Lowenkron, "Dossiê Gênero e Estado: formas de gestão, práticas e representações - Apresentação", *Cadernos Pagu*, núm. 51, 2017, e175100 (ePub, 2018, https://doi.org/10.1590/18094449201700510000). Por su parte, Laura Lowenkron discute otra gestión tutelar de minoridades, sustentada simbólicamente en la noción de cuidado a partir de una etnografía relativa a las actuaciones legislativas y policiales en el marco de la cruzada antipedofilia en el Brasil contemporáneo. *Cfr.* Laura Lowenkron, "As várias faces do cuidado

de los matices asociados con el *governo doce* (Viann[a], 2002a) y a las técnicas culturalmente imaginadas como de gestión materna,[18] conjugadas situacionalmente con administraciones que, aunque débiles, se representan como un tutor capaz de la manutención de las desigualdades.

La condensación de Souza Lima en la fórmula *gestar e gerir*, que usa para coagular dos dimensiones de los ejercicios de *poder tutelar* reverbera en numerosos trabajos (Ferreira,[19] Aguião,[20]

---

na cruzada antipedofilia", Anuário Antropológico, vol. 41, núm. 1, 2018, pp. 81-98. Laura Lowenkron, "O Monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos", tesis de doctorado del Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 2012.

[18] María G. Lugones, "¿Matronato? Gestiones maternales de protección estatal", *Cadernos Pagu*, (51), 2017, e175102 (ePub, 2018,https://doi.org/10.1590/18094449201700510002).

[19] Leticia Ferreira, apoyada en la problemática del *gestar e gerir*, coloca en su etnografía la cuestión de cómo es construida la desaparición de personas en el Brasil contemporáneo. Para responder, analiza cuánto, en las reparticiones policiales como en las instancias dedicadas a promover el combate contra la desaparición de personas, son reproducidas clasificaciones que distinguen a los problemas de familia de los de seguridad pública y de los de asistencia social y, a la vez, (des)responsabilizan a las familias, las policías y las políticas gubernamentales. *Cfr.* Leticia Ferreira, "O desaparecimento de pessõas como ocorrência policial e problema social", tesis de doctorado defendida del Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 2011.

[20] La autora hace resonar las propuestas relativas al *gestar e gerir* cuando aborda procesos de estatización de las poblaciones de una "colectividad LGBT". Con base en documentos públicos que coagulan flujos de relaciones y tensiones, junto a la observación directa de eventos e implementación de programas, expone cómo se forman sujetos y formas correspondientes de sujeción y subjetivación en el cotidiano de una política de identidades de impronta "participativa" en el panorama de procesos de formación de Estado que son también de formación de redes y afectos. *Cfr.* Aguião, Silvia, *Fazer-se no "Estado": uma etnografía sobre o processo de constituição dos "LGBT" como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo*, Río de Janeiro, Eduerj, 2018.

Tamagnini, Díaz,[21] Fernandes,[22] entre otras antropólogas) reverbera la condensación de Souza Lima en la fórmula *gestar e gerir*, que usa para coagular dos dimensiones de los ejercicios de *poder tutelar*: el *gestar* que, ya etimológicamente apunta hacia la función constitutiva, formativa, de "maternaje", y el *gerir*, que direcciona también desde su raíz latina hacia el administrar, el gerenciar, el dirigir. En esa fórmula, Souza Lima también cifra la emblemática característica de bienintencionada de la actuación tutelar, a la vez que su voluntad de control, de reproducción de asimetrías, al destacar que la debilidad de las administraciones atravesadas por intereses personales y de grupos convierten las acciones tutelares en una figuración simbólicamente eficaz, más que materialmente efectiva, de la presencia/actuación estatal.

En la estela trazada por Vianna al problematizar las interdependencias entre actuaciones administrativo-judiciales, configuraciones morales y relaciones familiares, María G. Lugones

[21] Cecilia Díaz, al acompañar etnográficamente reuniones entre activistas por la reforma de las políticas de drogas, legisladores y asesores, instrumentaliza la formulación *gestar/gerir*. Así, sostiene que en esos y otros espacios institucionales, un modo de construcción de autoridad de los funcionarios se cifraba en la enunciación de límites y fronteras de las actuaciones administrativas, así como en el dictado de instrucciones para la redacción y presentación de documentos de acuerdo con la posesión de conocimientos específicos sobre lo que sería el Estado con mayúscula. *Cfr.* María Cecilia Díaz, "Cultivar a vida: uma etnografia entre ativistas cannábicos na Argentina", tesis de doctorado, mimeo, Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 2019.

[22] La autora acompaña etnográficamente situaciones conducidas por medio de una *"pedagogia do constrangimento"*, que torna eficaces las lecciones de las agentes estatales para gestión de minoridades en contextos institucionales precarizados. La descripción de un Estado femenino como acción administrativa asentada en relaciones de desigualdad entre mujeres y la exposición de la ausencia estatal que opera por omisión, desidia, demora, se hace eco de la fórmula *gestar e gerir. Cfr.* Camila Fernandes, "Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado", tesis de doctorado del Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 2017.

expone técnicas de minorización que ponen en marcha representaciones tutelares en un *continuum* de creencias compartidas que hilvanan ayuda, protección y cuidado sobre sujetos cuya autonomía es, de esta forma, recortada.[23] Para entender las correlaciones entre horizontes normativos, acciones cotidianas de agentes estatales y experiencias de niños, niñas y adolescentes y sus mayores (ir)responsables sin afirmaciones prescriptivas, se describen a partir del acompañamiento etnográfico formas de aconsejamiento y fórmulas de compromiso, ejercidas en tribunales prevencionales de menores de la Córdoba a inicios del siglo XXI. Ese movimiento de pesquisa estuvo precedido por otro en que se rastrea las reverberaciones de los ejercicios de *poder tutelar* en los expedientes relativos a menores del primer Juzgado local que interviene a mediados del siglo XX. Esa etnografía documental puede leerse como un recordatorio de la visita colonial, actualizada en los informes ambientales y familiares de las visitadoras sociales, no como sobrevivencia sino potencial persistencia.[24]

La tutela en cuanto poder ejercido estatalmente se constituye cotidianamente por la mediación de gramáticas y lenguajes morales que pueden ser leídos en los registros documentales y en los *performances* que reconfiguran tramas de autoridad, redes familiares, parentales, vecinales, para poder extender la presencia estatal, que pareciera, en nuestros países, ser incapaz de ga-

[23] María Gabriela Lugones, *Obrando en autos, obrando en vidas. Formas y fórmulas de protección judicial en los tribunales prevencionales de menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo* XXI, Río de Janeiro, E-papers, 2012, versión revisada y condensada de la tesis de doctorado defendida por la autora en 2009, en el Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro.

[24] María Gabriela Lugones, "Uma 'visita' aos 'expedientes': os processos judiciáis referentes a os menores, Córdoba, Argentina, na metade do século XX", tesis de maestría del Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 2004.

rantizar una protección sin alguna tutela.[25] En esa línea se destaca la investigación sobre las formas de gobierno establecidas en torno de "hombres autores de violencia doméstica", aprehendidas etnográficamente por Paulo Vitor Leite Lopes en su tesis sobre relaciones de género, formas cotidianas de administración, modos de subjetivación y procesos de formación estatal (2016)

Un trazo fuerte que marcar respecto de este conjunto de investigaciones, que desdoblan las conceptualizaciones de Souza Lima, es que conjugan la práctica de la etnografía documental con la tradicional observación participante, o participación observante, al acompañar etnográficamente acciones tutelares estatalizadas cuya raigambre colonial, así como sus ribetes protectivos, son empíricamente explorados.

La noción de *poder tutelar* es puesta en juego para aproximarse a las prácticas y las representaciones llevadas adelante por los agentes del Servicio de Poblamiento del Suelo Nacional en los años veinte y treinta del siglo xx en Brasil. Jair de Souza Ra-

[25] Martinho Braga expone las tecnologías psicosociales que crean redes de sostén producidas en el trabajo diario de los profesionales de centros de atención estatal a "los locos" en el Río de Janeiro del primer decenio del siglo xxi. Estas redes de alianzas y compromisos entre familiares, vecinos y pacientes amplían la tolerancia a las diferencias en las comunidades en las que inciden, engendrando tramas administrativas de actores e instancias sociales y "cercando" a los portadores de trastornos mentales. Pensadas con el instrumental ofrecido por la idea de poder tutelar y privilegiando el proceso histórico de transformación del tratamiento político y clínico de la locura en Brasil (conocido como reforma psiquiátrica), Braga traza correspondencias entre el arbitraje estatal entre las poblaciones indígenas; la producción de responsables por la guarda de menores realizada a través de los tribunales de infancia y adolescencia, así como las mediaciones e intercambios sociales entre familiares, vecinos y profesionales responsables por el cuidado en la postinternación psiquiátrica. La producción de referentes realizada por profesionales de la salud mental, en el contexto de la reforma brasileña, encuentra paralelismos con modalidades de gestión administrativo-judicial que protegen, a la vez que regulan, comportamientos de parientes percibidos como "tutelables". *Cfr.* Martinho Braga Batista E. Silva, 2014. "Reforma psiquiátrica e redes de suporte social: construindo tecnologias "psicossociais", en Antonio Carlos de Souza Lima (org.), *Tutela. Formação de Estado e tradições... op. cit...*, pp. 315-342.

mos[26] aborda otras facetas de las cadenas tutelares. A partir del estudio de los procesos estatalizados de colonización e inmigración, muestra la conjunción entre las técnicas tutelares utilizadas por los agentes estatales respecto de las acciones de colonos/inmigrantes y sus familias, así como la edificación de autoridades y agencias estatales.[27]

En otro campo, Marcia Chuva estudia el poder tutelar estatal que organiza la protección del patrimonio histórico y artístico nacional en el Brasil desde 1930,[28] definiendo y controlando aquello que coloca bajo su rúbrica de incidencia. Se construye así una visión particular de nación, transformada en los últimos 50 años a partir de nuevas formas de patrimonialización que superponen "protección y tutela".

Gustavo Villela usa este instrumento analítico para indagar efectos sociales de la creación de una reserva biológica estatal

[26] Jair Souza Ramos, "As muitas faces da tutela: imigrantes subsidiados e mecanismos de condução de populações", en *ibid.*, pp. 274-296. Jair Souza Ramos, 2003, "O poder de domar do fraco: formação de autoridade pública e técnicas de poder tutelar nas políticas de imigração e colonização do Serviço de Povoamento do Solo Nacional do Brasil". *Horizontes antropológicos*, vol. 9, núm. 19, pp. 15-47. Jair Souza Ramos, *O poder de domar do fraco: formação de autoridade e poder tutelar na política de povoamento do solo nacional*, Niterói, Eduff, 2006, edición de la tesis de doctorado del Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 2002.

[27] En relación con otras problemáticas definidas por la extranjería, Angela Facundo Navia indaga programas de atención a refugiados o de reasentamiento en el Brasil actual, y recuerda que hay un gobierno de los sujetos que pasa por los objetos, además, que la administración de la vida cotidiana de las personas asistidas también es una forma de control de sus comportamientos, de economía moral del gasto, de fortalecimiento del principio del merecimiento y de la idea de estar siendo cuidados y protegidos por funcionarios con experiencia en la gestión de vidas tuteladas". *Cfr.* Ángela Facundo Navia, "Una experiencia de interiorización: transformaciones y continuidades de las acciones humanitarias", *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 17, 2020, e17651 (Epub https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17d651).

[28] Márcia Chuva, "Patrimônio cultural no Brasil: proteção, salvaguarda e tutela", en Antonio Carlos Souza Lima (org.), *Tutela. Formacão de Estado...*, *op. cit.*

en una isla del litoral sur de Río de Janeiro. Dicha creación instituye una forma de tutela sobre una comunidad local de pescadores, convirtiendo en objetos de administración al medio ambiente y a los pobladores de esta unidad de conservación, consagradas jurídica y constitucionalmente como objetos de protección.[29]

Otra extensión de la noción de tutela se da en la hipótesis de una memoria tutelada, elaborada por Mario Rufer, para pensar las escenas nacionales sudafricanas contemporáneas, que pretenden despojarse de los imperialismos, el colonialismo y los racismos.[30] Rufer afirma la reconversión de formas de dominio como la guerra, la represión y la segregación racial en tecnologías gestionadas de producción de la alteridad. Si en 1994 se desmontan los basamentos de ese poder tutelar, es respecto de la memoria donde se habría producido un reordenamiento, que se evidencia en el Museo del Apartheid, donde se inscribe una administración tutelada del pasado como forma de gestionar la marca de la diferencia colonial en el presente nacional.

Una postura, que signa esta conceptualización de poder tutelar de Souza Lima, se ha replicado en políticas de investigación sostenida por quienes han explorado nuevas potencialidades de aquella idea seminal. Es de capital importancia señalar que se trata de trabajos en diálogo con frentes políticos, discursivos, que trabajan por reformas legales e institucionales en pro de la expansión de derechos. Al mismo tiempo, se busca producir intervenciones que no reiteren las vulgatas de la progresiva extensión —y reconocimiento— de garantías legales, sino que trabaje para una crítica intelectualmente honesta, empíricamente fundada e interesada en

[29] Gustavo Villela de Lima Costa, "O Aventureiro, Ilha Grande, RJ: uma análise de mudança social", tesis de doctorado del Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 2008.

[30] Mario Rufer, *La nación en escenas*. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales, México, El Colegio de México, 2010.

contribuir al desmontaje de las mallas reproductoras de asimetrías de distinto orden en las que estamos insertos diariamente.

El conjunto de trabajos de este listado sucinto e incompleto tributan a la noción de poder tutelar, además de abonar en la búsqueda de alejarse de campos discursivos que denuncian lo ya sabido. Si como ha afirmado Souza Lima, "la profundidad de la empresa tutelar es, tal vez, mayor de lo que podemos racionalizar" para discutir las creencias en un "Estado" cuya mayoridad sea puesta en cuestión,[31] se ha procurado aprehender derroteros de costumbres institucionales y sus moralidades consolidadas en pos de minimizar la presunta inexorabilidad de su influjo, y de aminorar la inequívoca inercia de disposiciones incorporadas en los agentes estatales, pese a las transformaciones normativas.

APORTES Y APUESTAS DE UNA POLÍTICA DE INVESTIGACIONES

Esta conceptualización fue realizada con el objetivo de criticar planos más generales de administración tutelar y, asimismo, para intervenir en el debate que terminó por implosionar el instituto jurídico de la tutela indígena, cristalizada en la reforma constitucional brasileña de 1988. Esa tentativa se amplió en indagaciones que, recuperando cuidadosamente los soportes em-

[31] Otra instrumentalización de la noción de poder tutelar que enfatiza en prácticas que performatizan el Estado, y que por su condición de rutinarias y cotidianas se tornan imperceptibles, es la etnografía de Lucas Freire sobre las prácticas de gestión de la escasez en el sistema de salud pública del Brasil contemporáneo. Al tomar como punto de apoyo la prácticas tutelares de poder, tal como las rediscute Antonio Carlos Souza Lima en *Tutela. Formacão de Estado*..., *op. cit.*, Freire denomina *necrogovernança* a las acciones que en el día a día, a través de demoras, solicitudes denegadas y retardos administrativos, van minando las posibilidades de vida de las personas. *Cfr.* Lucas de Magalhães Freire, "A gestão da escassez: Uma etnografia da administração de litígios de saúde em tempos de 'crise'", tesis de doctorado del Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 2019.

píricos que distinguen aspectos proyectuales, normativos y fácticos de diversas tradiciones de gestión de cuño colonial de las desigualdades, busca hacerlo sin aplanar las variadísimas administraciones estatalizadas en nuestra región.

El concepto, que resulta a la vez un instrumento político, teórico y epistémico disruptivo, está enraizado en la antropología brasileña, enseñada en el Museo Nacional (UFRJ). Como se dijo, ha sido políticamente eficaz, en el momento de su concepción, al impactar en las discusiones que coagularon en la Asamblea Nacional Constituyente de 1988. Sus derivas en otros estudios (brasileños, argenbras y argenmex) han producido argumentos que polemizan con las visiones jurídico-normativas que acreditan píamente en la inmediatez y el automatismo de las transformaciones legales e institucionales.

Tales investigaciones han permitido conocer que, más allá de los periodos de auge del republicanismo o de la ciudadanía, el *poder tutelar* opera, aun caída su vigencia legal. Las formas estatalizadas de ejercicio de poder minorizan a sujetos especiales de derechos y a segmentos poblacionales otrora calificados como indios, menores, locos, colonos. Las reformulaciones de relaciones de cuño colonial, aun extinta la modalidad jurídica tutelar, operan en formas y fórmulas de reproducción de las asimetrías.

Una asunción clave del autor es que las formas simbólicas transmitidas en planes, programas, reglamentos, tienen una fuerza más allá del modo en que hayan sido implementadas. Una contribución para los debates —no sólo académicos— es que la ineficacia e inercia que parece caracterizar a nuestras burocracias ayudan a su autorreproducción y a la permanencia de dispositivos de poder con mucha densidad histórica.

En el derrotero de lo que Souza Lima llamó poder tutelar, al partir de una articulación que va de la invasión y conquista de territorios a su gestión y administración en procesos de construcción del Estado-nación, los conocimientos generados permiten aseverar que no son idénticas las formas tutelares de los regímenes colonial o republicano, como tampoco lo son las actuales actuaciones, gestiones, *performances* y normas de protección in-

tegral. Pero sí es preciso aprehender sus recurrencias. Esto puede convertirse en un lugar incómodo para debatir, ya que no se complace con asumir posiciones "principistas" ni asépticas.

La potente contribución de la idea de *poder tutelar* radica en la ductilidad de un instrumento conceptual que permite una vía regia de estudio de los procesos continuos de formación de Estado en los contextos postcoloniales y, a la vez, posibilita una mirada incisiva sobre las gestiones gubernamentales y las acciones políticas contemporáneas, sean éstas destinadas a los pueblos indígenas o a otros segmentos sociales, percibidos como necesitados de mediación para el pleno ejercicio de su vida cívica, o consagrados política y legalmente como merecedores de formas especiales de protección que, a la vez, recortan su autonomía y recrean sus supuestas incapacidades relativas.

El recorte cristalizado en esta entrada quiere enfatizar que la idea de *poder tutelar* proyectada por Souza Lima excede ampliamente el dispositivo legal de la tutela, para aprehender ejercicios de poder conformados por prácticas de clasificación social y pacificación de poblaciones que construyen, a un tiempo, configuraciones simbólicas y mallas de gestión estatizadas en diferentes momentos históricos, además de involucrar constelaciones sociales diferenciadas y desiguales que hacen Estado instituyendo autoridades, consolidando mecanismos de dominio.

Quizá la mayor advertencia que hicieron las indagaciones en torno a variados ejercicios de poder tutelar, tal como los proyectados por Souza Lima, sea respecto de cómo se han naturalizado diferencias, legitimado actuaciones discrecionales, justificado "transitoriamente" subordinaciones de diferente orden en contextos de insuficiencias estatales para efectivar derechos declamados y supuestamente garantizados. Este sentido antropológico reconoce que, en la fragilidad e inestabilidad de estas gestiones estatales tutelares que para administrar y gobernar necesitan la anuencia y compromisos de los administrados, podría radicar parte de la eficacia.

Una aportación de la imagen de *un gran cerco de paz*, que Souza Lima ofrece para representar los ejercicios de *poder tutelar,* remite no sólo al periodo que describe (el Brasil republica-

no), sino que también puede referir a formas de poder que se creen superadas por las reformas legislativas, los planes y programas gubernamentales, y apuntar a situaciones e implicaciones de vivir *cercado* en el Brasil del presente.

BIBLIOGRAFÍA

Aguiao, Silvia (2018), *Fazer-se no "Estado": uma etnografía sobre o processo de constituição dos "LGBT" como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo*, Río de Janeiro, Eduerj.

Chuva, Márcia (2014), "Patrimônio cultural no Brasil: proteção, salvaguarda e tutela", en Antonio Carlos de Souza Lima (org.) *Tutela. Formacão de Estado e tradições de gestão no Brasil*, Río de Janeiro, E-papers/laced.

Corrêa Silveira, José Gabriel (2002), "A administração dos índios: As diretrizes para o funcionamento dos postos indígenas do spi en Antonio Carlos de Souza Lima, *Gestar e Gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*, Río de Janeiro, Relume Dumará.

Gomes, Cristian J. (2018), "Os povos indígenas e o Estado brasileiro: a luta pelo território e o meio ambiente ecologicamente equilibrado", disertación de maestría en Antropología Social, Universidad Federal de Río de Janeiro, PPGAS, MN.

Lopes, Paulo V. Leite (2016), "Homens autores de violéncia doméstica": relaciones de género, formas cotidianas de gobierno y procesos de formación de Estado, tesis de doctorado en Antropología, Universidad Federal de Río de Janeiro, PPGAS, MN.

Lugones, María G. (2017), "¿Matronato? Gestiones maternales de protección estatal". *Cadernos Pagu*, núm. 51, e175102. Epub, 2018, https://doi.org/10.1590/18094449201700510002.

Lugones, María Gabriela (2012), *Obrando en autos, obrando en vidas. Formas y fórmulas de Protección Judicial en los tribunales Prevencionales de Menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo* XXI. Río de Janeiro, E-papers.

Navia, Ángela Facundo (2020), "Una experiencia de interiorización: transformaciones y continuidades de las acciones humanitarias", *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, núm. 17, e17651. ePub, 2020, https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17d651.

Pacheco de Olivera, João (1988), *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*, São Paulo/Brasilia, Marco Zero/CNPQ.

Repetto, Francesca (2019), *Uma arqueologia do apagamento: narrativas de desaparecimento Charrúa no Uruguai*, São Paulo, w Editora, Premio Anpocs 2018.

Souza Lima, Carlos Antonio (2018), *Un gran cerco de paz. Poder tutelar, indianidad y formación del Estado en Brasil*, México, Publicaciones de la Casa Chata/ciesas.

____ (org.) (2014), *Tutela. Formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*, Río de Janeiro, E-papers / laced.

____ (2002), *Gestar e Gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*, Río de Janeiro, Relume Dumará.

Souza Ramos, Jair de (2003), "O poder de domar do fraco: formação de autoridade pública e técnicas de poder tutelar nas políticas de imigração e colonização do Serviço de Povoamento do Solo Nacional do Brasil", *Horizontes Antropológicos*, vol. 9, núm. 19, pp. 15-47.

Tamagnini, Lucía y Cecilia A. Castro (2016), "Una aproximación etnográfica a las actuaciones administrativas para la gestión municipal de la diversión en Córdoba", *Revista Digital* del *Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad; Astrolabio*, núm. 16, pp. 362-389.

Vianna, Adriana (1999), *O Mal que se Adivinha: Polícia e Menoridade no Rio de Janeiro, 1910-1920*, Río de Janeiro, Arquivo Nacional de Pesquisa. Versión castellana: 2007, *El mal que se adivina: policía y minoridad en Río de Janeiro, 1910-1920*, Buenos Aires, Ad Hoc.

POÉTICA DE LA RELACIÓN

KARINA BIDASECA Y MATÍAS LUSTMAN

INTRODUCCIÓN. EL MAR ES HISTORIA

> Así, toda navegación sobre el esplendor verde del océano [...] sugiere, a través de la evidencia de algas, estos bajos fondos, estas profundidades, puntuadas de grilletes apenas oxidados. El abismo es, en verdad, una tautología, todo el océano, todo el mar al fin dulcemente dispuesto a los placeres de la arena, como un enorme comienzo, se halla únicamente acompasado por estas bolas enmohecidas.
>
> ÉDOUARD GLISSANT, *Poética de la relación*[1]

El filósofo, escritor y poeta antillano Édouard Glissant nació en Sainte-Marie de la Martinica el 21 de septiembre de 1928, perteneció a la corriente de la "literatura negra" en lengua francesa y fue un férreo defensor de su independencia, escribió diversos poemas, entre los cuales se destaca *Les Indes*, donde introdujo la epopeya del descubrimiento del Nuevo Mundo, *El lagarto*,[2] en el cual recorre la historia antillana inspirándose en un poema africano que dice: "Sólo el camino conoce el secreto" y los ensayos *Soleil de la conscience* y *Les intentions poétiques*.

Dedicó su vida a esculpir lo que definió como "pensamiento archipielar", propio de un serpenteante paisaje laberíntico que conforma el mar Caribe, "Un mar que difracta y que suscita la emoción de la diversidad".[3]

[1] Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2017, p. 40. El original en francés se titula *Poétique de la Relation*, París, Gallimard, 1990.

[2] Édouard Glissant, *El lagarto,* México, Ediciones Nueva Era, 1973. El original data de 1958, en francés *La Lézarde,* publicado en París por Les Éditions du Seuil.

[3] Título original: *Introduction à une Poétique du Divers*, París, Gallimard,

Ubicada entre un puñado de islas, en una especie de ósmosis entre literatura y territorio, Martinica —en la región de "Neo-América"— la define el autor por la criollización como factor constitutivo de la presencia de África. Acogió sugestivamente el linaje de los llamados poetas de la negritud: Aimé Césaire[4] y Frantz Fanon.[5] Cabe destacar que dicho concepto fue acuñado por Césaire como "La antítesis afectiva sino lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad. Esa negritud opuesta al desprecio del blanco se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibiciones y maldiciones" (citado por Fanon)[6].

A diferencia de otros emigrados —como los europeos— a las Américas,

> los africanos llegan con lo puesto, despojados de cualquier posibilidad, desprovistos incluso de su lengua [...] Pero, partiendo de los únicos poderes de la memoria, vale decir, de los solos pensamientos del *indicio* que le quedan, realiza algo de todo punto imprevisible; por una parte, crea idiomas criollos y, por otra, formas artísticas universales, tales como la música de jazz, que se reformula con el auxilio de los instrumentos adoptados, pero con base en la huella de los ritmos africanos esenciales.[7]

Fanon describió aquella isla compuesta por una pequeña población blanca procedente de Europa, una población de mestizos y mayoritaria población negra. Escribió que la situación racial allí era situacional: "En Martinica era raro encontrar posiciones raciales tenaces".[8]

1996. Se toma la edición de 2016, *Introducción a una poética de lo diverso*, Madrid, Ediciones Cinca, p. 16.

[4] Aimé Césaire, *Cahiers d'un Retour au Pays Natal*, París, Presence Africaine.

[5] Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Barcelona, Nova Terra, 1965.

[6] Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 [1961, p. 194].

[7] Édouard Glissant, Introducción a una poética..., *op. cit.*, p. 16

[8] Frantz Fanon, *Sociología de la Revolución*, México, 1958, p. 27.

El africano era el "verdadero negro". La posición del antillano no era la de un negro, estaba legitimada por Europa, vale decir, por Francia. Y el antillano menospreciaba al negro: "El antillano era de piel negra, pero los negros estaban en África".[9]

Por ende, las reivindicaciones de la negritud sencillamente no existían antes de la derrota francesa. La simbólica fecha de 1945 significa para el antillano descubrirse negro: "Entonces, vuelto hacia el África, el antillano va a invocarla. Se descubre hijo de esclavos trasplantado [...] Parece pues, que el antillano, después del gran error blanco, esté en camino de vivir hoy en el gran espejismo negro".[10]

Allí, en ese laberinto de islas divididas por los diversos imperialismos: el inglés, el francés, el holandés, el español, la imposición de las lenguas imperiales fue resistida con la invención de una nueva lengua subalterna: el "creole".

"Las lenguas criollas, son huellas abiertas en el charco del Caribe o del océano Índico. La música de jazz es una huella reconstruida que ha recorrido el mundo. Y también todas las músicas de ese mismo Caribe o de las Américas", escribió Glissant en uno de sus magníficos libros: *Tratado del Todo-Mundo*.[11]

Luego de haber sido parte del movimiento por la negritud, Glissant lo abandona por diferencias con Césaire y Fanon respecto de la búsqueda de los orígenes en África y la propuesta del panafricanismo. Crítico del esencialismo identitario, fue creador de las teorías de la Relación y la creolización (*créolisation*), así como de los conceptos de "Todo-Mundo", "Ecos-Mundo" y "antillanidad". En particular, la crítica que Glissant dirige al concepto de negritud consiste en que el mismo concluye a partir de la "autoposesión",[12] una vez que el negro toma consciencia, se la apropia, la vivencia, la corporaliza y la expresa a través de los trazos

[9] *Ibid.*, p. 30.

[10] *Ibid.*, p. 37.

[11] Édouard Glissant, *Tratado del Todo-Mundo*, Barcelona, El Cobre, 2006.

[12] Édouard Glissant, *L'Intention Poétique*, Paris, Seuil, 1969, p. 148.

poéticos de los ritmos[13] africanos que le permitieran reponer la espiritualidad de objeto.

En otra de sus facetas, indagó en el universo del autor de "Luz de agosto", William Faulkner, en cuya prosa el poeta descubre la dimensión racial de una cultura colonial fundada en la economía esclavista del sur de Estados Unidos. Su libro *Faulkner, Mississippi*[14] está dedicado a "Los estudiantes de la Southern University de Baton Royge, Louisiana. A todos los evadidos de las plantaciones. A Chamoiseau, pájaro de Cham que canta en la ciudad".[15]

Es una joya ensayística en la cual Glissant nos conduce en un viaje hacia Rowan Oak para develar la estructura de las plantaciones, que fue, según explica, la misma en todas partes: "La obra de Faulkner siempre me ha parecido eso: una revelación diferida".[16]

Doctor honoris causa por varias universidades estadunidenses, fue profesor de literatura francesa en la Universidad de la Ciudad de Nueva York. Desde 1993 fue presidente honorario del Parlamento Internacional de Escritores. Dirigió el Institut du Tout-Monde, fundado por su iniciativa en 2007. Cuatro años más tarde murió en París, dejando un legado que aún no está totalmente traducido al castellano pero es reconocido en los ambientes universitarios de América Latina.

[13] Tomamos la definición de ritmo que Leopold Senghor describe así: "É a coisa mais sensível e menos material, nos faz penetrar na *espiritualidade do objeto*" (Leopold S. Senghor, "O contributo do homem negro, 1939", en M. Sanches (org.). *Malhas que os impérios tecem*, Lisboa, Edições 70, 2011, pp. 84-88.

[14] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi*, Madrid-México, Turner/Fondo de Cultura Económica, 2002. El original data de 1996, publicado por Editions Stock.

[15] *Ibid.*, p. 8.

[16] *Ibid.*, p. 8.

DEVENIR CARIBES. UNA POÉTICA DE LA RELACIÓN

El concepto de "Poética de la Relación" es uno de los más sobresalientes y el que vertebra su obra. Encontramos en esta formulación maestra la alusión para referirse al "Otro que está en nosotros, que no sólo resuena en nuestro devenir, sino también en el grueso de nuestras concepciones y en el movimiento de nuestra sensibilidad".[17]

Es la experiencia violenta de la deportación de africanos a las Américas,

> aquello que petrifica es sin duda lo desconocido, enfrentado sin preparación ni desafío. Haber sido arrancados del país cotidiano, de los dioses protectores, para ser llevados a la comunidad tutelar fue la primera noche. Pero eso no es nada todavía. El exilio se soporta, aun cuando sea fulminante. La segunda noche se hizo de torturas.[18]

En su libro *Poétique de la Relation*, publicado en 1990, Glissant evoca tres veces el abismo cuando remite al trauma colonial:

> Lo aterrador es el abismo, tres veces atado a lo desconocido. La primera vez, inaugural, sucede cuando caes en el vientre de la barca [...] Esa barca es una matriz, la fosa-matriz [...] que, sin embargo, te expulsa. Está también el segundo precipicio, el del abismo marino. Cuando las regatas dan caza al negrero, lo más simple es aligerar la barca tirando por la borda la carga, lastrada de grilletes [...] El tercer avatar del abismo proyecta así, paralelamente a la masa de agua, la masa invertida de todo aquello que ha sido abandonado, que por generaciones no se encontrará más que en las azules superficies del recuerdo o del imaginario, cada vez más descolorido.[19]

[17] Édouard Glissant, *Poética de la Relación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2017, p. 61. El original en francés se titula *Poétique de la Relation*, París, Gallimard, 1990.

[18] *Ibid.*, p. 39.

[19] *Ibid.*, pp. 40-41.

Si, como dice el autor, estos pueblos que han frecuentado la fosa, viven la Relación, ésta no puede ser hecha de extranjería, sino de conocimiento compartido. "Podemos decir ahora que esta experiencia del abismo es la cosa más intercambiada".[20]

Cincuenta años más tarde, la metáfora marítima es la de un pasado que siempre retorna por forclusión. Un océano convertido en un sarcófago, cementerio de cuerpos humanos que desesperadamente buscan el exilio, cuando logran llegar al otro lado de la frontera. Cierto es que aún siempre está la posibilidad de la "fuga". Pero es la "huella", la sospecha de la humanidad.

Le toma prestadas la ambigüedad, la fragilidad, la derivación. Admite la práctica del desvío, que no es ni huida ni renuncia. Reconoce el alcance de las imaginerías de la Huella y las ratifica. ¿Acaso es renunciar a gobernarnos? No, es sintonizar con esa parte del mundo que, precisamente, se ha extendido en archipiélagos, esas a modo de diversidades en la extensión, que, no obstante, aproximan orillas y desposan horizontes. Nos damos cuenta de qué lastre continental y agobiante, y que llevábamos a cuestas, había en esos suntuosos conceptos del sistema que hasta hoy han empuñado las riendas de la Historia de las humanidades y han dejado de ser adecuadas para nuestros desperdigamientos, nuestras historias y nuestros no menos suntuosos derroteros errabundos. La idea del archipiélago, de los archipiélagos, nos franquea esos mares.[21]

Los imaginarios de cimarronajes, fugas, de cuerpos en movimiento, impregnan la huella:

Cuando los deportados cimarronearon por los bosques, yéndose de la Plantación, las huellas que fueron siguiendo no implicaron ni abandono de sí mismo ni desesperación, aunque tampoco orgullo o henchimiento de la persona [...] la huella no tiene apariencia de senda inconclusa [...] La noción de huella permite ir más allá de los estrechamientos del sistema.[22]

[20] *Ibid.*, p. 42.

[21] Édouard Glissant, *Tratado del Todo-Mundo*, *op. cit.*, p. 33.

[22] *Ibid.*, p. 23.

La plantación fue, de hecho, el primer sistema de acumulación de gran escala en la fase mercantilista del capital. Recreada en *Faulkner, Mississippi,* siguiendo al escritor brasileño Gilberto Freyre, leemos:

> Una casa de Plantación (Casa grande) y a la vez una vivienda familiar. Más tarde descubrimos que la cuadra era un pequeño cobertizo patético, con las paredes ajadas y herrumbrosas como el que se podía encontrar en la cabaña de un negro (Senzala). El libro de Gilberto Freyre sigue siendo un acierto: la estructura de las plantaciones fue la misma en todas partes, desde el Noreste de Brasil al Caribe al Sur de los Estados Unidos, Casa grande y senzala, la Casa y la cabaña, amos y esclavos.[23]

Descrita como "el universo más inicuo, más siniestro que quepa imaginar, se gesta a pesar de todo, pero el 'ser' queda mutilado".[24]

CRIOLLIZACIÓN

El orden de lo siniestro, imperante en el régimen de plantaciones, "no ha determinado la criollización".[25]

La criollización es siempre para el autor, barroca. "Cuando el barroco franqueó los océanos y llegó a América Latina, los ángeles y las vírgenes se tiñeron de negro, Jesucristo aparecía como un indio, hechos que quebraron el proceso de legitimación. El barroco adquirió carta de naturaleza".[26]

En su libro *Introducción a la poética de lo diverso*, Glissant trabaja las dimensiones de este concepto que se encuentra en las antípodas de la idea de mestizaje. Afirma lo siguiente: "los fenóme-

[23] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi, op. cit.,* p. 19.

[24] Édouard Glissant, Introducción a una poética... *op. cit.,* p. 19.

[25] *Ibid.*, p. 56.

[26] *Ibid.*

nos de la criollización son fenómenos de enorme importancia porque permiten hacer efectivo un nuevo enfoque de la dimensión espiritual de la humanidad en su diversidad",[27] exige que los elementos heterogéneos concurrentes "se intervaloricen", es decir, que no haya degradación o disminución del ser, ya sea interno o externo, en ese contacto y en esa mezcla. Y ¿por qué criollización y no mestizaje? Porque la criollización es imprevisible mientras los efectos del mestizaje son fácilmente determinables.[28] "La creolización, que es uno de los modos de entremezclamiento —y no solamente una resultante lingüística—, sólo tiene de ejemplar sus procesos, no los 'contenidos' que le permiten funcionar".[29]

Ella se ubica en un campo etnocultural que se extiende desde las Antillas hasta el océano Índico y se contrapone a la idea del ser. "No proponemos el ser, tampoco modelos de humanidad. Lo que nos moviliza no es la mera definición de nuestras identidades, sino su relación con todo lo posible: las mutaciones recíprocas generadas por este juego de relaciones".[30]

Ella no desemboca en pérdida de identidad, en la disolución del siendo. No se infiere de ella la renuncia a uno mismo. Sugiere la distancia (el irse) con las trastornadoras paralizaciones del Ser. No es la criollización (*créolisation*) lo que altera desde dentro una cultura determinada, incluso aunque sepamos que a muchas culturas las dominaron, asimilaron, las condujeron al filo de la desesperación; y que volverá a suceder. Lo suyo, más allá de esas condiciones, desastrosas en su mayoría las más veces, es establecer relación entre dos o varias 'zonas culturales' convocadas en un punto de encuentro, de la misma forma en la que una lengua criolla [*créole*] actúa desde zonas lingüísticas diferenciadas para sacar de ella su materia inédita.[31]

[27] *Ibid.*, p. 18.

[28] *Ibid.*, p. 19.

[29] Édouard Glissant, *Poética de la Relación*, *op. cit.*, p. 121.

[30] *Ibid.*

[31] Édouard Glissant, *Tratado del Todo-Mundo*, *op. cit.*, p. 28.

Partiendo de una "Poética de la Relación", el pensador martiniqués se refiere a las cosmogonías que cada individuo y cada comunidad crea a partir de los imaginarios, "de sufrimiento o de impaciencia, para vivir o para expresar las confluencias", cuando "el pensamiento hace música [...] Cada individuo se hace de esta música y cada comunidad también":[32] los "ecos-mundo".

Precisamente son éstos los que actúan como resonancias dentro de la Relación, en la cual los solapamientos y desplazamientos de la diferencia crean una identidad de raíz diversa; sujetos "entre-medio", proceso que es entendido por Glissant como la "creolización".[33] Si bien Glissant se inspiró en la lengua *créole*, aclara que debemos enfatizar la importancia del tiempo-espacio por el cual se conformó como tal: una creolización "no solamente [es] una resultante lingüística, sólo tiene de ejemplar sus procesos, no los 'contenidos' que le permiten funcionar".[34]

Así lo ha enunciado en la película documental *Un mundo en Relación* (2009),[35] como una señal de cambio: "al intercambiar con el otro puedes cambiar, entras en relación con el otro, trascendiendo la unicidad para volverte múltiple, sin que ello implique enajenar la propia identidad".

La voz del poeta confirma: "No estás perdido porque eres múltiple, no estás desorganizado porque eres múltiple".

La sumatoria de los "ecos-mundo", impulsados por la *creolidad*, es completada por el pensador con otro término: caos-mundo. "El 'caos-mundo' es lo que globaliza en nosotros

[32] Édouard Glissant, *Poética de la Relación*, *op. cit.*, pp. 125-126.

[33] *Ibid.*, p. 121.

[34] *Ibid.*

[35] En 2009, Manthia Diawara, con su cámara, siguió a Édouard Glissant en el Queen Mary II, en un viaje a través del Atlántico desde South Hampton (Reino Unido) hasta Brooklyn (Nueva York). Esta meditación poética continuó luego en Martinica, el hogar natal de Édouard Glissant. Los viajes extraordinarios resultaron en la producción de una biografía intelectual en la que Glissant elabora su teoría de la relación y el concepto de "Tout-monde" (Manthia Diawara (dir.), *trailer*, https://youtu.be/hBfSKmoomPQ).

y para nosotros los elementos y las formas de expresión de esta totalidad; es la acción y la fluidez, el reflejo y el agente en movimiento".[36]

Se inscribe a partir de la articulación de las resonancias de los eco-mundos, como una reverberación que conforma la estética del caos-mundo. La narración del universo que es también su propia estética. El pensador definirá el "todo-mundo" como esa humanidad rizomática, una *poética de la relación* que enfrenta la raíz única:

La raíz es única, es un tronco totalitario que lo acapara todo y que destruye todo a su alrededor [...] el rizoma es una raíz múltiple extendida en redes en la tierra o en el aire sin que ningún troco intervenga como predador irremediable. El término rizoma aceptaría el hecho del enraizamiento, rechazaría sin embargo la idea de una raíz totalitaria. Con ello, el pensamiento rizomático se encontraría colocado fundamentalmente al inicio de aquello que yo llamo una Poética de la Relación, según la cual cada identidad puede extenderse en una relación hacia el otro.[37]

En otro pasaje del documental citado, Glissant se va a referir a la raíz única a través de la concepción europea del árbol genealógico. El exponente de aquella estructura que excluye a todo lo demás:

Entonces, instintivamente yo rechazo la genealogía. Porque en el barco negrero perdimos el árbol. Perdimos el árbol africano, el Baobab, el árbol sagrado, bajo el cual los mayores se reunían y hablaban. En el barco negrero perdimos nuestras lenguas, nuestros dioses, todos los objetos familiares, canciones, todo. Perdimos todo. Todo lo que había quedado fue rastros. Por eso creo que nuestra literatura es una literatura de rastros.[38]

[36] Édouard Glissant, *Poética de la Relación*, *op. cit.*, p. 126.

[37] Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, París, Gallimard, 1990, p. 34.

[38] Manthia Diawara (dir.), *Un mundo en relación*, *op. cit.*

Particularmente, la elaboración de esa literatura es constituyente del proceso de descolonización que proponen autores como Quijano. Al reconstruir el universo simbólico, que había quedado en el fondo del mar, a partir de los rastros de los recuerdos y memorias, de las religiosidades, de los ritmos, cantos y danzas, se está atravesando ese mismo límite que según Glissant impone la colonización.

Si la nación en Occidente es en primer término un "contrario", la identidad para los pueblos colonizados será en primer lugar un "opuesto a", es decir, en primer término, una limitación. El verdadero trabajo de la descolonización habrá sido franquear este límite.[39]

Aquello que refleja de manera situada la multiplicidad del "todo-mundo" será la idea del rizoma, la jungla, el bosque, o mismo el "Jardín *créole*" que en el documental describe de este modo:

Una de las características de estos Jardines criollos, que ellos habían inventados, y nosotros hemos perdido desde hacía tiempo, fue que en un espacio muy estrecho, ellos podrían cultivar miles de diferentes tipos de árboles, olores diferentes. Cocos, ñames, naranjas, pinos, dachines, choutchines, boniatos, mandioca. Ellos lo hicieron de tal forma que las plantas se protegieron mutuamente.

Fue la esencia del jardín criollo. Este principio del Jardín criollo es lo mismo que el principio de rizomas. No es el principio del árbol, o el árbol genealógico. Es el principio de distribución. Y desafortunadamente hemos perdido este principio. Hemos perdido esta ciencia y conocimiento que los esclavos tenían. Fueron estos jardines criollos que les permitieron sobrevivir.[40]

[39] Édouard Glissant, *Poética de la Relación, op. cit.*, pp. 51-52.

[40] Manthia Diawara (dir.), *Un mundo en relación, op. cit.*

Frente a la fragilidad de la acción humana, pensar los cuerpos racializados y generizados como archivos vivos de la memoria implica tratarlos como irrupción y acto performativo. El derecho a la opacidad como "contra-discurso o contra-poética debe producirse como una presencia *ininteligible* desde adentro de la presencia *visible* del colonizado, que esconde y revela al mismo tiempo un significado oculto".[41] Es una de las leyes de la Relación, en la que los elementos al mezclarse no se pierden a sí mismos y, a su vez, pueden conservar su autonomía y sus características esenciales.[42]

El pensador reivindica la importancia de este derecho, ya que en la Relación.

> No necesito "comprender" al otro, vale decir, reducirlo al modelo de mi propia transparencia, para vivir con ese otro o construir algo con él. El derecho a la opacidad consistiría hoy en el indicio más ostensible de la no barbarie.[43]

CONCLUSIONES

Tal vez, menciona el sociólogo Eduardo Grüner,[44] en las Antillas, Édouard Glissant pueda hablar de "una pantalla de nadería", Derek Walcott de una "brillante vacuidad" o Naipaul de "una Nada", haciendo eco al "inmovilismo" o la "inercia" que ya señalaba el propio Aimé Césaire en 1939, en su *Cahier.* Tal

[41] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 47.

[42] Manthia Diawara (dir.), *Un mundo en relación*, *op. cit.*

[43] Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique...*, *op. cit.*, p. 75.

[44] "Negro sobre blanco. Genealogías críticas anticoloniales en el triángulo Atlántico: el concepto de negritud en la literatura", en Karina Bidaseca (coord), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, Buenos Aires, IDEAS/UNSAM-CLACSO, 2016.

vez, el linaje antillano que permeó la poesía de la afrofeminista Audre Lorde o de Marlene Nourbese Philippe pueda dar cuenta de la potencia erótica del poder como un puente entre la espiritualidad y la política. "Tomando el mundo, Occidente se hizo también tomar por él".[45]

La frase acuñada confirma su compromiso político como colonizado frente a la metrópoli. Involucrado en organizaciones de izquierda como el *Front Antillo-guyanais,* el cual abogaba por la emancipación de los departamentos de ultramar en el Caribe, permaneció en arresto domiciliario entre 1961 y 1965 bajo las órdenes del entonces presidente francés Charles De Gaulle. Durante el gobierno de Sarkozy, escribió en 2005 una carta[46] junto a Patrick Chamoiseau para intervenir en el debate sobre la enseñanza de Francia y el "papel positivo" de la colonización en la historia oficial.

Su pensamiento poético buscó otros lenguajes para ahondar en los procesos esclavistas y colonialistas en mundos-entre la metrópoli y la colonia. El mar es historia, como dijo otro gran poeta antillano, Derek Walcott. Glissant habló de ello en sus obras, apelando a imágenes de desarraigo, memoria y tragedia. Su pensar impreso en la metáfora de un mar archipielar que se abre hacia, que no se cierra a sí mismo. El mar caribeño que supo ver Glissant, que no es una unidad forzada, sino una multiplicidad rizomática, constituye una huida que no es renuncia, que escapa a los compartimentos, que valora el cimarronaje, que hace de la fuga la revuelta y la posibilidad de un mundo alternativo. "El ser arrancado de sus vidas, día tras día, el mar blanco, imposible pero siempre allí. Mar a atravesar, entre la

[45] Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau, *Quand les murs tombent: l'identité nationale hors-la-loi?*, París, Galaade/Institut du Tout-Monde, 2007, p. 14.

[46] "Carta abierta al ministro del Interior de la República Francesa con motivo de su visita a Martinica, *Katatay, Revista Crítica de Literatura Latinoamericana* (edición digital www.katatay.com.ar/art/11.html).

realidad y el recuerdo. Un pueblo que experimenta el vértigo del olvido".[47]

Una "poética de la Relación" que aborda al Todo como proceso, como una totalización sin totalizador, en una metamorfosis que en el encuentro modifica nuestro ser. Una "creolización" en el que se transforman los elementos reunidos y se los moviliza en un devenir. "El 'Yo es otro' de Rimbaud es históricamente liberal. Una suerte de 'conciencia de la conciencia' nos abre a pesar de nosotros mismos y hace de cada uno el actor perturbado de la poética de la Relación".[48] En ella, exige el "derecho a la opacidad", la cual no conlleva la disolución de la singularidad individual: "Las opacidades pueden coexistir, confluir, tramando tejidos de forma tal que la verdadera comprensión portará sobre la textura de esta trama y no sobre la naturaleza de los componentes".[49]

BIBLIOGRAFÍA

Bidaseca, Karina, (coord) (2016), *Genealogías Críticas de la Colonialidad en América Latina, África, Oriente,* Buenos Aires, ideas/UNSAM-CLACSO.

Césaire, Aimé, *Cahiers d'um Retour au Pays Natal,* París: Presence Africaine.

Fanon, Frantz (1983 [1961]), *Los condenados de la tierra,* México, Fondo de Cultura Económica.

____(1965), *Piel negra, máscaras blancas,* Barcelona, Nova Terra.

Glissant, Édouard (2017), *Poética de la Relación,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Editorial. El original en francés data de 1990, *Poétique de la relation,* París, Gallimard.

[47] Édouard Glissant, "La voix de terre", *Poétique* II. *L'intention poétique,* París, Gallimard, 1997.

[48] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, op. cit.,* p. 61.

[49] *Ibid.*, p. 204.

____ (2006), *Tratado del Todo-Mundo,* Barcelona, El Cobre.

____ (2002), *Faulkner, Mississippi,* Madrid-México, Turner/Fondo de Cultura Económica. El original data de 1996; fue publicado por Editions Stock.

____(1997), Poétique II, "La voix de terre" en *L'intention poétique,* París, Gallimard.

____(1973), *El lagarto*, México, Ediciones Nueva Era [ed. fr.: 1958, *La Lézarde*, París, Les Éditions du Seuil].

Senghor, Léopold S. (2011), "O contributo do homem negro, 1939", en M. Sanches (org.), *Malhas que os impérios tecem,* Lisboa, Edições 70, pp. 84-88.

POSPATRIMONIO

CRISTÓBAL GNECCO

El patrimonio es una idea, no tanto algo que podamos ver o tocar o, si a eso vamos, mercadear sin más. La idea es poderosa y provoca un movimiento tremendo, tanto que miles de personas en el mundo están a su servicio. Es la idea de que los referentes históricos (moderno-coloniales) naturalizados son algo bueno, necesario, de importancia indudable, cuya existencia es tan obvia que no requiere discusión; es la idea de que la vida en común está cimentada por cosas-signos trascendentes que están más allá de nosotros, encima de nosotros, pero que nos explican, nos abrazan y nos resumen.

El patrimonio hace una labor de zapa, preparando el terreno para la aparición concreta de la ontológica (pos)moderna, esa que habla (que sigue hablando) de la inevitabilidad del desarrollo; de la naturaleza separada de la cultura; de la naturaleza como un lugar diferenciado en el que hay recursos para explotar; de la centralidad del *Homo* en sus variantes conocidas, pero sobre todo aquella que lo define como un animal económico. Es una idea direccional y teleológica, fundamental para la legitimidad de la (curiosa, imprecisa y, en cualquier caso, incompleta) retórica unificadora de los Estados (pos)nacionales —a pesar de, o quizás gracias a, que su sentido patrimonial sea puramente nacional—, pero, sobre todo, es una idea que acompaña, cuando no adelanta, la ampliación de la frontera de esa ontológica que es, también, una frontera económica.

El patrimonio es la manifestación más concreta del *nosotros* histórico (claro, redondo, autocontenido), cuya definición fue la tarea inconclusa de los proyectos nacionales. El nosotros nacional fue claro: una sociedad de creyentes compuesta por individuos unificados y homogéneos que compartían una historia y

un futuro. El control de un patrimonio preciso e identificable que debía ser compartido por los ciudadanos nacionales fue una parte importante de la gubernamentalidad del Estado-nación. Pero la nación se hizo añicos hace treinta años. Los tiempos actuales —posmodernos, transmodernos, posindustriales— son ahora multiculturales. Si el nosotros nacional compartía un patrimonio porque sólo había uno para compartir, heredado por la sociedad nacional y demarcado por el trabajo concertado de las disciplinas históricas, ¿qué tipo de patrimonio comparte el nosotros multicultural?

Quizá se trata de una especie de patrimonio-paraguas, reconocido y aceptado por todos (sin importar la diversidad) como un bien común y bajo el cual prosperan patrimonios más específicos, limitados y exclusivos. Pero tal vez sea más probable que el horizonte histórico donde se encuentra lo patrimonial sea uno de los campos soslayados por la reorganización multicultural. Las concesiones multiculturales establecen los límites dictados por las políticas estatales. Por eso hay bordes que no pueden cruzar ciertas autonomías: la reivindicación de autonomía nacional dentro de la nación es una de ellas; la historia es otra. La historia-disciplina todavía es un campo —controlado en cierta manera por el Estado y por las disciplinas académicas— para el despliegue de un nosotros colectivo que, sin embargo, se vuelve una categoría cada vez más borrosa en tiempos multiculturales.

En cualquier caso, la regulación del trato con el patrimonio, legal tanto como disciplinaria, es un asunto meramente técnico: define quién lo puede encontrar (el arqueólogo en la excavación; el historiador en el archivo); quién puede maquillarlo (el restaurador); quién puede exhibirlo (el museógrafo); quién lo vigila (la policía, algunos funcionarios de agencias estatales); quién debe proteger los derechos humanistas (los agentes trasnacionales). Este reduccionismo técnico no es operativo sino ideológico. La mirada institucional señala qué es el patrimonio, dónde está, qué lo compone, por dónde pasa, cuáles son sus características, qué lo diferencia; se detiene en problemas empíricos, técnicos y legales. Acaso destaca su función en las historias nacionales y propor-

ciona argumentos para su promoción y protección. Los tiempos multiculturales han fortalecido esa solidez ideológica, aunque resulte paradójico, pero también han abierto grietas: el patrimonio ya no es la entidad incontestada que solía ser.

Otras formas de ver la pertenencia colectiva histórica hablan de narrativas, públicos e, incluso, escenificaciones; piensan que las concepciones nacionales y posnacionales del patrimonio sólo pueden imponerse con una alta dosis de violencia —simbólica y de otro tipo—. La mirada pospatrimonial mira relaciones y significados entre seres, no entre cosas; ve los efectos de las actividades patrimoniales en las personas y la manera como éstas se relacionan con sus varios objetos discursivos; ve los lugares de interacción (sitios, museos, libros, videos, folletos) como espacios construidos donde se desenvuelve la materialidad de lo social y lo político; ve (y posiciona) alternativas.

El prefijo "pos" comporta, ni más ni menos, un alejamiento del patrimonio. No es una alternativa mejor, sino un más allá —un *beyond*, para recordar a Cortázar,[1] que no "tendría sentido si no hubiera un detrás"—. El "pos" adelanta una distancia que ya no es epistemológica, sino ontológica: no se trata de una versión distinta del patrimonio (como si éste fuera uno solo, pero interpretado de muchas formas), sino de su disolución en un mar de conflictos ontológicos. La retención del sustantivo, aunque precedido del sufijo que lo modula y lo deshace, quizá sea una concesión al uso que bien podría precisarse así: pospatrimonio.

El pospatrimonio, pues, comporta dos movimientos relacionados (y no podría ser de otra manera, si es que quiere constituirse en una alternativa creíble a los desmanes de la modernidad): el primero, la despatrimonialización, es una lectura crítica del patrimonio, la posición que lo desborda; el segundo, la pospatrimonialización, es la constitución de lo que está más allá, la posición creativa. Ambos movimientos muestran que el patrimonio es un

[1] Julio Cortázar, *Rayuela*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963.

problema monumental —pero no un monumento para ser patrimonializado, sino despatrimonializado— porque ha creado conflictos por doquier: despojo (territorial, es cierto, pero también en otros ámbitos de la cultura); ruptura de los tejidos sociales; complicidad con la (onto)lógica moderno-colonial, sobre todo, pero no exclusivamente, con el desarrollo y su fase extractivista; alterización. Esos conflictos se han enmarcado (y buscado resolver) dentro de límites moderno-colonial: mejores regulaciones; democratización de los procesos de postulación y gestión; garantía de acceso a mercados; participación más amplia, aunque controlada, en tomas de decisiones sobre qué se patrimonializa, cómo se resguarda, cómo se exhibe. Pero los problemas creados por el patrimonio son modernos y las soluciones a ese tipo de problemas, ya lo dijo Boaventura de Sousa Santos,[2] no pueden ser modernas. A problemas modernos, soluciones no (tan) modernas. Situar esos problemas en el terreno ontológico es una de esas soluciones —no el fin del conflicto, sin embargo, sino su enfrentamiento— y una de las tareas principales de la pospatrimonialización.

PRIMER MOVIMIENTO: DESPATRIMONIALIZACIÓN

La crítica pospatrimonial toca el núcleo moderno del patrimonio, su misión de gobierno y administración de otras temporalidades —y de otras alteridades—. Ese asalto a su núcleo duro se ha hecho en cinco grandes campos: en su sentido procesual (la patrimonialización); en su carácter de heraldo moderno-colonial (la avanzada ontológica que acompaña y autoriza); en su actividad incesante de apropiación (despojo); en su faceta industrial (desarrollo), y en su participación en la hechura de las narrativas nacionales y posnacionales (alterización).

[2] Boaventura de Sousa Santos, "Epistemologías del Sur", *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, vol. 54, 2011, pp. 17-39.

Patrimonialización

El patrimonio parece un sustantivo inocuo y no problemático, probablemente debido a la profunda naturalización a la que ha sido sometido: el patrimonio *es*, no deviene. La crítica pospatrimonial historiza, desnaturalizando, y por eso hace énfasis en el proceso, no en el sustantivo. Ese énfasis no es gratuito: significa pensar históricamente, recuperar el sentido de evento y devenir. Es precisamente en la distinción semiótica (y política) entre patrimonio y patrimonialización donde reside la potencia crítica de lo pospatrimonial como posicionamiento desbordante. Porque patrimonio habla de una ontología fija, de un lugar en una jerarquía, mientras patrimonialización habla de un evento, un devenir, un proceso, una conmoción de las jerarquías. Ese desplazamiento semiótico pone el énfasis en la relación colonial que creó las jerarquías y las desigualdades y conmueve su nicho ontológico seguro. Un pospatrimonio crítico no es sólo acerca de aquello patrimonializado, sino también acerca de quienes pusieron en marcha los procesos de patrimonialización que no son tan inocentes como parece y como se pregona porque en ellos se despliegan relaciones jerárquicas y desiguales —muchas veces destructivas, destructoras—.

La patrimonialización es un propósito deliberado —y vigilado, tanto que se somete a la mirada policíaca de la ley— y una activación humanista: asegura los derechos de algunos para "todos" desde un concepto de humanidad que sólo puede ser logocéntrico; asegura que los recursos (biodiversidad, exotismo) sean accesibles a quienes pueden acceder a ellos (los habitantes privilegiados del Primer Mundo, sobre todo); asegura el acceso (mercantil) de la humanidad a recursos locales. La humanización del patrimonio lo mistifica porque lo vuelve un lugar de concurrencia de ese "todos" tan abstracto, pero tan asible desde las definiciones colectivas, ahora multiculturales. También lo naturaliza y fetichiza. Por eso hay que defenderlo, promoverlo, protegerlo, criminalizar su trato por fuera de los cuidados jardines institucionales.

La patrimonialización opera como intermediaria eficaz entre las necesidades globales y las necesidades locales, con el resultado neto de que su lenguaje técnico y profesional privilegia las primeras a expensas de las segundas, aunque venda la idea de que sólo opera como mediadora de buena fe —en el nombre invocado, y rara vez impugnado, del desarrollo y la identidad—. Esa intermediación, como ha señalado Nick Shepherd,[3] es también un acto de traducción por medio del cual la opacidad de lo local es leída (legislada y apropiada) en términos globales.

El poder de la patrimonialización reside en su capacidad de neutralizar (cuando no de eliminar) los significados históricos *reales* del bien patrimonializado al mismo tiempo que lo entrega al consumo como bien cultural en un espacio enteramente vaciado de historicidad —y cuando escribo *reales* en cursiva no busco aludir a la naturalización moderna de lo real, sino a su sentido anterior a la acción patrimonial—. Por eso la patrimonialización coloca los "bienes patrimoniales" en un espacio aséptico e inofensivo. El proceso patrimonial toma los referentes locales de memoria y los elimina, abriendo campo al desarrollo que, así, termina siendo tanto causa como resultado.

Avanzada ontológica

Más allá de los llamados a la identidad, la integración y el desarrollo, los procesos patrimoniales participan de una condición ontológica: son un avance de la ocupación (pos)moderna de territorios y subjetividades que antes no habían sido intervenidos de una manera tan agresiva. Esa ocupación, que también es económica, ocurre sobre fronteras en las que concurren biomas frágiles, poblaciones vulnerables, *commodities* apetecidas... y bienes patri-

[3] Nick Shepherd, "Contract archaeology in South Africa: traveling theory, local memory and global designs", *International Journal of Historical Archaeology*, vol. 19, 2015, pp. 748-763.

moniales, una mezcla letal. Esta condición ontológica aparece en la articulación del proceso patrimonial con los discursos de desarrollo, desde el obvio difundido por los agentes del patrimonio, el del turismo, hasta otros menos obvios, como el del extractivismo.

La avanzada ontológica que apuntala el patrimonio es un acto de soberanía —territorial, ontológica y epistémica— del Estado-nación (y, ahora, del Estado multicultural) y del capital sobre territorios situados incluso más allá de su interés inmediato y señala, desde hace unos pocos decenios, la intervención de una lógica humanista global. La patrimonialización es un acto de la soberanía histórica (nombrar, mapear, catalogar, administrar) que ya ha sido cumplida por más de dos siglos con la presencia militar y con las detalladas conquistas epistémicas realizadas por las disciplinas modernas, desde la biología hasta la geografía, pasando, cómo no, por la tarea de arqueólogos y ecólogos. En los últimos decenios, esa función de control y avance ontológico ha tenido una aliada útil en la patrimonialización, tanto de bienes naturales como culturales (materiales e inmateriales, para usar la terminología de la UNESCO).

La consideración del patrimonio como avanzada ontológica perturba porque habla de control territorial, presencia del Estado, presencia de lo moderno. Perturba porque no sólo las bondades del bien patrimonial quedan en duda, sino porque su inocencia ya no puede ser invocada. La soberanía territorial y ontológica, ya lo sabemos, también es soberanía histórica, dos marcas de lo moderno —y del progreso/desarrollo—. La patrimonialización une el territorio con la historia.

Despojo

La patrimonalización es un acto de despojo porque arranca los referentes de la memoria de sus redes tradicionales de relación —los ancestros, por ejemplo, son desenterrados y coleccionados, cuando no exhibidos—. También despoja cuando nombra, y posee, de otra manera. La política del nombrar, a la que acude, está

imbricada en las políticas de acumulación. Nombrar lugares como patrimonio está atrapado en la (re)producción de procesos más amplios de fetichización que pretenden borrar las relaciones modernas de desposesión. La política del nombrar es una política de posesión (y desposesión, desde luego), amplia y abarcadora. El nombrar no está disociado del poseer: el bien nombrado como patrimonio ahora es de alguien, no importa que ese alguien sea tan abstracto como la nación o la humanidad. Las restricciones en la significación y uso del patrimonio se informa a las comunidades en los protocolos de "consulta" que se hacen antes de las nominaciones (y que terminan con papeles llenos de firmas, obtenidas quién sabe cómo) y que se siguen haciendo, quizá incluso con más fuerza, cuando se ingresa a la fase de gestión.

La patrimonialización no es sólo un acto que nombra, también es un acto que crea marcas, de las que hace un uso exclusivo, excluyente. La marca, el logo, la imagen, es una característica del Estado-nación, de lo que Benedict Anderson[4] llamó "capitalismo de imprenta", gracias al cual "se vuelve disponible una suerte de censo pictórico del patrimonio del Estado" por "su infinita capacidad de dejarse reproducir, capacidad hecha técnicamente posible por la imprenta y la fotografía, pero político-culturalmente por el hecho de que los propios gobernantes no creían en lo sagrado de los sitios locales".[5] Así se logra la generalización del logo, mediante esta desacralización, expresada en fotos, afiches, estampillas, libros de lujo y un gran etcétera. La conversión en logo opera a un nivel más abarcador que no se limita a la producción de mercancías para el consumo turístico. Su efecto es más profundo. La fuerza del patrimonio no es su mera existencia en algún lugar, sino su aparición como emblema y como logo en todas partes. Su fuerza radica en su reproductibilidad generalizada, en su poderoso efecto descontextualizante.

[4] Benedict Anderson, Comunidades imaginadas. *Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[5] *Ibid*, p. 254.

Un elemento conceptual importante es la perspectiva holística y relacional del despojo, considerando sus dimensiones epistemológicas y, sobre todo, ontológicas. Los bienes despojados (cuerpos, objetos, territorios, lugares y memorias, etc.) construyen (crean) al patrimonio como una fuerza objetiva con existencia sólo a partir del acto de expropiación o desposesión que lo origina. El despojo no se reduce a la observación de hechos violentos puntuales (como la usurpación de tierras, las matanzas o las guerras), ya que tiene una dimensión histórica: comporta procesos de larga y media duración a partir de los cuales se configuran coyunturas específicas de violencia y desigualdad. Por eso los procesos de despojo deben ser rastreados histórica y espacialmente a través de paisajes o configuraciones concretas. Las etnografías del despojo reconocen su carácter moral; precisan que se trata de una intervención producida en condiciones históricas específicas y que, en tal sentido, existen también otras narraciones que enfrentan sus efectos violentos y cotidianos sobre la producción de espacios y sujetos, de cuerpos y territorios. No desconocen la existencia del despojo y sus efectos; más bien, reconocen que son producidos en el campo de disputas hegemónicas por la verdad y el sentido de lo real.[6]

Desarrollo

Un componente básico de la avanzada ontológica de la que hace parte lo patrimonial es la naturalización de la inevitabilidad del desarrollo, del extractivismo, de su violación de los derechos socionaturales. El discurso patrimonial, pero también el discurso de las disciplinas históricas que lo alimentan (como la arqueolo-

[6] Carina Jofré y Cristóbal Gnecco, "Introducción: sobre patrimonio, despojo y violencia", en Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*, Buenos Aires, UNICEN, 2021.

gía), abandera y soporta el sentido teleológico de la historia. El desarrollo/progreso usa lo patrimonial como espejo. Además, la industria del patrimonio es extractiva: no extrae productos tradicionales, sino nuevos, los llamados "valores patrimoniales", de sus lugares de origen en redes de relaciones cuya importancia no es sólo histórica. En el proceso, transforma lugares de memoria en sitios arqueológicos y, después, patrimoniales.[7] Desarraiga los sentidos históricos de orígenes, destinos, diferencias y luchas de poder; su historicidad está velada por su reificación. Al erradicar los "valores patrimoniales" de sus redes tradicionales de relaciones la industria del patrimonio los dispone para su posesión por la ontología de la (pos)modernidad. Las dimensiones semióticas tradicionales son arrancadas de las totalidades sociales, no sólo retóricamente sino, también, como experiencias vividas.

El extractivismo patrimonial resuena con un eco fortísimo en el seno de las demás industrias extractivas y señala su concurrencia simultánea en el escenario del desarrollo; señala, también, su carácter puramente industrial. La patrimonialización y el desarrollo aparecen en escena de manera conjunta, y no por azar: la acción patrimonial se traduce en "cultura", dulcificándola, la brutal acción depredadora del extractivismo. La protección del patrimonio y el conocimiento del pasado legitiman la aparición desaforada y desestructurante del desarrollo en la vida cotidiana de la gente. La patrimonialización es la idiota útil, pero no inocente, de la expansión de la modernidad aún en fronteras que antes no eran de su interés.

[7] Carina Jofré, "Arqueología de contrato, megaminería y patrimonialización en Argentina", en Cristóbal Gnecco y Adriana Dias (eds.), *Crítica de la razón arqueológica. Arqueología de contrato y capitalismo*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2017, pp. 123-141.

Alterización (raza)

El acto patrimonial participa, y su participación no es menor, en la constitución de aquello que Segato[8] llamó "formaciones nacionales de alteridad". El patrimonio y la (pos)modernidad incitan una profusa tensión entre presencia (de quien visita), raza y segregación/degradación. El turismo, fundamental para entender la patrimonialización como extractivismo, también es clave para entenderla como alterización —una herencia del proyecto nacional que el mercado multicultural aceptó, y moduló, de buen gusto—. La mercantilización activada por el turismo no se restringe a la producción de cosas; también produce identidades, en este caso decididamente *otras*. No sólo se mercantiliza lo patrimonializado (se lo produce como cosa que circula y consume, a veces globalmente), sino las identidades sociales que lo constituyen, lo circundan, lo validan como auténtico. El turista construye su experiencia (de corta y larga duración) a partir de fragmentos seleccionados de otros, un proceso bastante torcido que Weismantel[9] describió como incorporación.

Debido a las desigualdades en las geografías de la riqueza, la incorporación evita "discutir sobre las relaciones raciales" mediante "evasivas de poder" o "evasivas de raza" que definen "un privilegio racial cómodo porque no es examinado".[10] Esas evasiones, pero también esos privilegios, están en el centro de la industria patrimonial. Ni siquiera lo que llaman turismo vivencial o comunitario las contrarrestan, pues a través de ese turismo "las

[8] Rita Laura Segato, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

[9] Mary Weismantel, *Cholas y pishtacos. Relatos de raza y sexo en los Andes*, Popayán-Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Universidad del Cauca, 2016.

[10] *Ibid*, p. 273.

comunidades son progresivamente integradas como uno de los elementos del paisaje andino, según una representación conforme a los estereotipos occidentales."[11]

Lo patrimonializado es "leído" como evidencia de su absoluta "otredad" y, por consiguiente, de una diferencia radical (pero inofensiva, ya que ha sido moldeada por el mercado) potenciada por el carácter "local" de las expresiones culturales de las comunidades que participan en la escenificación patrimonial, usualmente cercanas a su zona de influencia; su exotismo y autenticidad hacen que los bienes patrimoniales sean tratados como patrimonio "vivo" que, extraordinaria paradoja, las preteriza, fija y congela. Ese patrimonio es vivo sólo en cuanto respira, camina, toca, responde (iba a escribir "habla" pero recordé que en la modernidad los otros no hablan porque no son escuchados) como otro.

Los habitantes locales impactados por los procesos patrimoniales son convertidos (o reconvertidos, si a eso vamos) en los otros arquetípicos de los tiempos nacionales: los primitivos, los premodernos, los salvajes. Esta (re)conversión es fascinante y curiosa porque recicla papeles del teatro nacional en las funciones posnacionales que de alguna manera autoriza. Esta alterización no es menor: no solamente dota de un sentido de autenticidad a los bienes patrimonializados, ruinosos o no tanto, que se venden como emblemas de lo realmente histórico, sino que provee al consumidor de los bienes de la industria patrimonial del exotismo (comidas, artesanías, bailes, sanaciones) que busca ávidamente.

Pero hay más. El *alter* así construido apuntala, una vez más, la dirección y sentido del tiempo dominante y promovido, aún moderno a pesar de tanta discusión contraria. El viejo nuevo *alter* adjunto a lo patrimonial —parte integral, aunque tangencial, de eso bautizado como "patrimonio inmaterial" hace ya 20

[11] Lefebvre, "L'invention occidentale de la haute montagne andine", *M@ppemonde*, vol. 79, 2005, pp. 1-17.

años— sigue habitando un tiempo distinto, no moderno, anterior a cualquier sentido transformativo. Habita un tiempo detenido, un tiempo frío, un tiempo que no se mueve, pero que tiene que ser constantemente re-creado. Por eso, sino por otra razón, el *alter* creado por el acto patrimonial es preterizado —y allí, en esa preterización, cuenta con el auxilio inestimable de las narrativas arqueológicas que hablan de desaparición, reemplazo, migración, catástrofe, en fin, de tiempos idos que también son, cómo no, tiempos otros, con toda la carga de negación de la coetaneidad que uno pueda imaginar, pero, también, tiempos de otros, en cuyo caso ya estamos hablando de apropiación y despojo desmedidos—.

SEGUNDO MOVIMIENTO: POSPATRIMONIALIZACIÓN

La legitimidad y legalidad de los discursos (pos)nacionales sobre el patrimonio se dan por sentadas. Es ampliamente aceptado —en términos institucionales y académicos e, incluso, entre la sociedad en genera— que el Estado tiene el derecho de proteger, promover y definir la materialidad e inmaterialidad que ha constituido como legado de un pasado primordial; sin embargo, aunque los discursos patrimoniales pueden ser legales (tienen un apoyo institucional, cognitivo y moral muy fuerte), ¿son legítimos? ¿Qué sucede cuando esa legitimidad se cuestiona, cuando el Estado y la academia se enfrentan a otros discursos sobre la historia, el pasado, los antepasados? ¿Cuándo se enfrenta a discursos que no son patrimonios alternativos, sino alternativas al patrimonio?

En América Latina esas alternativas al patrimonio se han venido forjando, fundamentalmente, alrededor de dos asuntos: *a*]desmuseificación y *b*] posicionamiento de saberes locales. El primer asunto está siendo realizado en la exigencia indígena de restitución de cuerpos humanos desenterrados y exhibidos (y de su pa-

rafernalia asociada).[12] La restitución aborda la violencia que se ejerce sobre los cuerpos de los otros arquetípicos de la nación en una perspectiva patrimonial. No bastaron las políticas eugénicas y de exterminio; los cuerpos "restantes" fueron convertidos en objetos de investigación y exhibición. Los cuerpos de los otros, objetos de la naturaleza, pasaron a ser parte de las colecciones de curiosidades ofrecidas por el espectáculo nacional: medidos y clasificados, los indios fueron coleccionados y exhibidos al lado de pájaros, fósiles, minerales, plantas. La naturalización de los otros tuvo un componente grotesco —que no excluye, pero exacerba, otros tipos de violencia— que puso a los ancestros (no sólo humanos) en las vitrinas de los museos.

Las luchas por la restitución recomponen los mundos que habían sido brutalmente pisoteados. Sin embargo, ¿qué hacer con los cuerpos cuando no quedan territorios a salvo del despojo? Por eso los pueblos y comunidades imaginan, reclaman, enuncian en estos cuerpos sus territorios de lucha y sanación;[13] la restitución no es sólo por cuerpos, entonces, sino también por territorios —o por territorios-cuerpos, mejor, enunciando su naturaleza relacional que anula la cosificación—. El asunto, sin embargo, puede ir más allá; la destrucción del museo no debería ser "una posibilidad imaginaria", sino que "puede generar implicaciones discursivas para la museología, la historia, la antropología y el arte".[14] Al fin y al cabo, la supervivencia del museo

[12] Rafael Curtoni y María Gabriela Chaparro, "Políticas de reparación: reclamación y reentierro de restos indígenas. El caso de Gregorio Yancamil", *Corpus*, vol. 1, núm. 1, 2011, pp. 1-4; Patricia Ayala, "Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile)", *Estudios Atacameños*, vol. 49, 2014, pp. 69-94; Mariela Rodríguez, "Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política", en *Políticas patrimoniales y procesos...*, *op. cit.*

[13] Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (eds.), *Políticas patrimoniales y procesos...*, *op. cit.*

[14] Eduardo Abaroa y Jennifer Burris Staton, "Introducción", en *Destrucción total del Museo Nacional de Antropología*, México, Athénée Press, 2017, p. 11.

muestra su incapacidad de establecer relaciones que no sean nacionales o, acaso, multiculturales.[15] En ese sentido, un tercer campo de operación de lo pospatrimonial es curioso porque usa el museo, esa institución moderna, para narrar de otras maneras: ya no se trata del relato unificador de lo nacional, ni del inocuo relato diverso de lo multicultural, sino de formas contestarias de narrar y presentar los eventos históricos —esos eventos que no tienen lugar en el museo oficial y que la narrativa nacional y posnacional ha silenciado—.

Los relatos de los museos de la memoria, de lo trans, de lo verde, escenifican los museos de otra manera; realizan lo que Mario Rufer[16] ha llamado "una poética del retorno". En verdad se trata de sitios de contra-memoria porque oponen a la narrativa oficial formas distintas, distantes, de contar la historia. El precio que paga este uso del museo en relatos decididamente contra-modernos es alto porque puede existir "una connivencia entre estas poéticas de exhibición de patrimonio comunitario y local con las formulaciones particulares de estatalidad en términos de producción de alteridades".[17]

La suspensión de la naturalidad del patrimonio, de su dureza ontológica, la realizan otras memorias, otras formas de corporeidad, otras formas de relación con el tiempo (en plural, los tiempos) y con los seres, fantasmas y ruinas embrujadas que lo pueblan: se trata de la rebelión de las memorias ocupadas por lo patrimonial y sus discursos de soberanía.[18]

En todos estos casos de alternativas al patrimonio, las perspectivas subalternizadas han buscado y encontrado espacios de

[15] Marisol de la Cadena, *Earth beings. Ecologies of practice across Andean worlds*, Durham, Duke University Press, 2015.

[16] Mario Rufer, "La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México", *Antíteses*, vol. 7, núm. 14, 2014, pp. 94-120.

[17] *Ibid*, p. 97.

[18] Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (eds.), *Políticas patrimoniales y procesos...*, *op. cit.*

expresión en el mundo de la ontología política. Establecer la legitimidad de las perspectivas subalternizadas —despreciadas y castigadas por la ley y por las instituciones gubernamentales que las encuentran ilegítimas frente a los discursos dominantes— es una cuestión política y provoca una confrontación de legalidades/legitimidades basadas en distintas visiones del mundo. Su legitimación no se logra apelando a normas legales, principios morales o buenas intenciones —como la consulta con los pueblos indígenas y tribales, según la define el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo—, sino revelando y confrontando las condiciones metafísicas y ontológicas en el que se basan las legalidades y legitimidades institucionales.

La legitimidad de las perspectivas subalternizadas puede establecerse mediante una profanación radical, como lo expresó Giorgio Agamben,[19] es decir, confrontando separaciones establecidas y naturalizadas (legal *versus* ilegal, legítimo *versus* ilegítimo), lo que equivale a enfrentar todo lo que mantiene en funcionamiento las separaciones, como las disciplinas académicas y, en última instancia, la cosmología de la modernidad. La profanación implica una doble acción: primero, des-separar lo separado; y, segundo, actuar contra lo que alimenta la separación, es decir, la represión, también llamada disciplina y censura. La profanación, una acción creativa y libertaria,

> no restaura, simplemente, algo así como un uso natural, que preexistiría una separación en los ámbitos religioso, económico o legal. Su funcionamiento [...] es más sutil y complejo y no se limita a abolir la forma de la separación para redescubrir, en este lado o más allá, un uso incontaminado.[20]

La profanación es, pues, acción política, una intervención contra la disciplina, la represión, el sometimiento; es una práctica de libertad inscrita en un intercambio agonístico. La profana-

[19] Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

[20] *Ibid.*, p. 111.

ción, en fin, no quiere des-separar para unir de otra manera, eliminando conflictos (potenciales o existentes), sino alimentar los conflictos a través del posicionamiento de mundos diferentes.

La profanación pospatrimonial no resuelve los conflictos creados por lo patrimonial; los enfrenta, a veces exacerbándolos. Incluso es más preciso decir que los crea de otra manera porque ahora se trata de conflictos ontológicos antes inexistentes. Durante el dominio de los Estados-nación no había conflictos, o eran soslayados, porque lo patrimonial era sólido y usualmente incontestado. Durante los tres decenios transcurridos de dominio débil de los Estados multiculturales, los numerosos conflictos surgidos han sido rutinariamente localizados (y eliminados) en el terreno epistemológico porque se muestran como simples enfrentamientos entre versiones distintas de una misma realidad. Ese es el triunfo —y la trampa— del relativismo: entre las muchas interpretaciones posibles se sabe de antemano que gana la que tiene más apoyo institucional, cognitivo y económico.

En el aparato disciplinario ha hecho carrera la idea de que lo multicultural se realiza en la pluralidad interpretativa —si no exclusivamente, sí fundamentalmente—. Ese es el sentido, por ejemplo, de la oferta de varias interpretaciones en las exhibiciones de muchos museos contemporáneos, exhibiciones que ponen en escena diversas interpretaciones del pasado, entre ellas la de los académicos. Las interpretaciones subalternizadas, contentas con compartir el mismo lugar de la interpretación experta, olvidan así su potencia subversiva. Ésa es una buena noticia para el mercado de lo exótico, un jugador de peso en los cambios que han sufrido las representaciones de la identidad, y la prueba de que entre el relativismo y la diversidad la única que pierde es la diferencia.

Lo pospatrimonial, en cambio, pone en escena conflictos ontológicos que parten de la idea, elemental pero soslayada por el monolingüismo moderno, de que los concurrentes a la escena histórica pueden estar hablando de cosas distintas —lo que

De Castro[21] llamó *equivocación*—. Aunque la equivocación no debería ser un problema, muchos interlocutores la desconocen a sabiendas, sobre todo cuando hay asimetrías de poder en juego —una violencia colonial reproducida en los privilegios epistémicos a los que se aferra el conocimiento académico tan obstinadamente y desde donde se emiten enunciados de una sola vía—.

Hay mucho que aprender de la manera como la gente situada fuera de las puertas vigiladas del conocimiento disciplinario se relaciona con el tiempo, la materialidad y la vida. El creciente desacuerdo a la concepción humanista/capitalista del patrimonio —propugnada por la arqueología, la UNESCO, las organizaciones no gubernamentales, las agencias gubernamentales— no puede ser ignorada y debe tenerse en cuenta. Esta oposición ha sido más claramente articulada por organizaciones de base que no sólo se ocupan de los problemas que la ola patrimonial incontrolada puede causar en las comunidades locales, sino también de formular alternativas al turismo masivo, las políticas patrimoniales y el frecuente rompimiento de los lazos sociales.

CONCLUSIÓN: DEBATES POSPATRIMONIALES

La autoridad discursiva del patrimonio no se promulga por sí misma, sino como un elemento central en el avance de la frontera ontológica de la (pos)modernidad; es el señuelo de algo más grande, más poderoso y más penetrante que la convocatoria histórica colectiva que efectúa. El patrimonio, claro, no tiene que ver con el pasado, sino con el presente. Visto así, pierde inocen-

[21] Eduardo Viveiros de Castro, "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, núm. 1, 2004, pp. 3-22.

cia y se ve arrastrado a conflictos que desbordan su definición: ya no son "cosas" con significados inmanentes, sino campos de batalla en los que se despliegan diferentes concepciones (del pasado, del tiempo, de la vida) en entornos altamente politizados caracterizados por posiciones e instituciones antagónicas; son construcciones semióticas conflictivas, lugares retóricos donde se ubican diversos actores y donde se desarrollan duras luchas por los significados de lo "patrimonial" —localizadas por fuera de los marcos semánticos tradicionales que restringían (y aún restringen) el sentido del concepto a las asociaciones colectivas, nacionales y posnacionales, que se derivan de una herencia histórica naturalizada y objetualizada; esas luchas, por lo tanto, suspenden el sentido de lo "patrimonial"—.

Si esos significados quieren ser plenamente comprendidos, si la relación entre política y voluntad (tanto individual como colectiva) quiere ser considerada, es necesario ir más allá de la idea de un mundo único con diferentes interpretaciones (un cierre epistemológico) para alcanzar una perspectiva más completa, la de muchos mundos y, por lo tanto, muchas concepciones (una apertura ontológica). Este es el mundo de lo patrimonial en su máxima expresión, no como un reino naturalizado, sino como un espacio construido donde la política siempre está en juego.

Una estrategia de oposición al patrimonio está a mano, después de todo. Implica historizar el concepto (despatrimonializarlo) y actuar desde las alternativas pospatrimoniales que lo enfrentan. Ese trabajo en red busca entender cómo se realizan (seleccionan, ironizan, adaptan, rechazan) las actuales políticas patrimoniales mediante la descripción de cómo diferentes protagonistas (comunidades, arqueólogos, historiadores, instituciones del patrimonio a nivel nacional y trasnacional) y narrativas chocan o se articulan en torno a varios significados, algunos de los cuales son decididamente contrahegemónicos —pospatrimoniales—. La tarea primera y principal de esa estrategia es la redefinición de la posnación desde las diferencias hacia arriba y no desde las diversidades hacia abajo.

BIBLIOGRAFÍA

Ayala, Patricia (2014), "Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile)", *Estudios Atacameños*, vol. 49, pp. 69-94.

Curtoni, Rafael y María Gabriela Chaparro (2011), "Políticas de reparación: reclamación y reentierro de restos indígenas. El caso de Gregorio Yancamil", *Corpus*, vol. 1, núm. 1, 2011.

De la Cadena, Marisol (2015), *Earth beings. Ecologies of Practice Across Andean worlds*, Durham, Duke University Pres.

Gnecco, Cristóbal y Adriana Dias (eds.) (2014), *Crítica de la razón arqueológica. Arqueología de contrato y capitalismo*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Haber, Alejandro y Cristóbal Gnecco (eds.) (2016), *Arqueología y decolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones Del Signo.

Jofré, Carina y Cristóbal Gnecco (eds.), en prensa, *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica,* Olavarría, UNICEN.

Lefebvre (2005), "L'invention occidentale de la haute montagne andine", *M@ppemonde*, vol. 79, pp. 1-17.

Shepherd, Nick (2015), "Contract archaeology in South Africa: traveling theory, local memory and global designs", *International Journal of Historical Archaeology*, vol. 19, pp. 748-763.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004), "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, núm. 1, pp. 3-22.

RAZA/RACIALIZACIÓN

ITZA VARELA-HUERTA

DESCRIPCIÓN GENERAL DEL CONCEPTO

Los debates sobre la raza y los procesos de racialización en América Latina no son nuevos, pero sí cada vez más complejos y masivos, incluyen ya no sólo a las comunidades académicas expertas en el tema, sino a los participantes en movimientos antirracistas, a las personas usuarias de las redes sociales en el continente que están inmersas en las acciones y discusiones sobre el racismo que se experimenta en las diferentes naciones del continente. Sin embargo, es importante conocer cuáles han sido las principales tesis desarrolladas desde hace más de 50 años en la región; comprender a cabalidad cuáles son las formas específicas de la raza y la racialización en territorios tan diversos como América Latina, el Caribe y Estados Unidos y, en este caso específico, desde las posturas poscoloniales y decoloniales.

En diferentes momentos históricos, intelectuales y activistas han generado conocimiento respecto a ambos términos desde una perspectiva crítica de la raza y los marcajes de racialización que lleve a pensar más allá del color de piel o la pureza de sangre,[1] pero sin dejar de lado la importancia de éstas, además de pensar la clase/clasificación social en cada uno de los territorios nacionales del continente. Ambos términos han cobrado fuerza

[1] Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires, Ned Ediciones/Futuro Anterior, 2016, p. 206.

por la impronta de diversos movimientos antirracistas, sobre todo en el ámbito de los procesos políticos etnizados en la región de América Latina y el Caribe, así como en las diferentes diásporas latinoamericanas en Estados Unidos. En ese sentido, repensaremos cuáles son las trayectorias, legados y efectos de ambas nociones en el pensamiento crítico latinoamericano.

Para las ciencias sociales y las humanidades, la raza continúa siendo un concepto analítico útil, ya que en el ámbito de dichas disciplinas se debate si dejar de usarlo por la carga histórica y política que lo vincula con aquellas tesis que la consideraron una realidad biológica, aunque sabemos que, en términos de las diferencias corporales y biotípicas humanas, dicho concepto es un elemento clave en la dominación hacia los grupos sociales subalternos.

La raza como concepto, entonces, es amplio y tiene una larga historia en su uso científico y académico ligado específicamente a la biología y la antropología.[2] En ese sentido, es de sobra conocido que en la biología dicho término dejó de usarse a mediados del siglo XX para referirse a la especie humana, se debatió sobre su nula rigurosidad científica y se llegó al consenso de que no resulta útil ni productiva para discutir sobre las diferencias biotípicas entre la humanidad. De su lado, la antropología discutió, desde su inicio como disciplina, la raza como un problema real, es decir, se asumió que las diferencias entre humanos eran de origen biológico, las cuales tendrían consecuencias en el ámbito de lo social. Sin embargo, hacia la mitad del siglo XX dichas discusiones pondrían en el centro la pregunta por el desarrollo de las sociedades, algo que específicamente fue estudiado por la sociología.

En las primeras grandes etnografías sobre los pueblos "sin historia" y "sin Estado" o "barbarie", se intentó argumentar desde perspectivas biologicistas la diferencia respecto al *desarrollo* de las diferentes sociedades, al argumentar que algunas de ellas, sobre todo las del tercer mundo, se debían a una diferencia biológica que im-

[2] Zuleica Romay, *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2014, pp. 140-141.

pedía a los pueblos atrasados ser parte del progreso global —entendido éste como el progreso occidental— y que, por ende, los pueblos europeos vinculados con la idea de *blancura* podrían estar más cerca del progreso que los pueblos atrasados o sin Estado.[3]

Dichas tesis sobre el origen biológico de las diferencias humanas fueron rechazadas en la primera mitad del siglo XX por la comunidad académica, aunque continúa generando estragos en las formas de vida de diversos colectivos a quienes les es negado sistemáticamente a un ejercicio de ciudadanía pleno a través de procesos de empobrecimiento y exclusión.

Por otro lado, la discusión sobre la raza, específicamente en América Latina, tiene una estrecha relación con las historias nacionales, debido a que, aunque "*raza*" funcionó como motor de las narraciones y construcciones estatales, siempre operó desde el silencio, como una tachadura,[4] es decir, sin ser nombrada como tal, de una forma diferente al proceso que se vivió en Estados Unidos o incluso en Brasil respecto a su mito fundacional, el mestizaje racial, ambos países donde explícitamente se nombró a la raza como elemento constitutivo de la nación.

Aníbal Quijano (Yanama, 1930-Lima, 2018) impulsó la discusión sobre la raza en la teoría crítica latinoamericana, ejercicio intelectual que tuvo efectos en el pensamiento poscolonial y decolonial en el continente. A partir de la elaboración de su tesis sobre la colonialidad del poder,[5] Quijano expone que la raza es una forma de dominación que se inauguró con el "descubrimiento" y la posterior conquista de América Latina. La raza, entonces, servirá como un dispositivo de dominación para crear y

[3] Saurabh Dube, *Sujetos subalternos, capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001.

[4] Michel Rolph Trouillot, Silenciando el pasado: el poder y la producción de la historia, Granada, Editorial Comares, 2017.

[5] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014, pp. 285-327.

mantener la colonialidad y el capitalismo. Con esta premisa, Quijano considera el color de piel uno de los diferentes elementos que dan sentido a la diferenciación y la clasificación social, pero es importante que en los debates contemporáneos seamos capaces de observar y analizar cuáles son los otros elementos que constituyen a la raza como mecanismo de dominación y a la racialización como su práctica política y no sólo centrar la discusión en la pigmentocracia, sino observar el fenómeno histórico y social que constituye y reactualiza a la raza como noción analítica y ordenadora de la economía, la política y la sociedad.

En términos generales, "raza", como concepto para pensar no lo biológico, sino las diferentes formas de dominación en el continente latinoamericano, es reconocida en dos vertientes principales: primero, en el trabajo seminal de Aníbal Quijano, quien teorizó sobre la relación entre colonialidad y raza, ambos conceptos inseparables y fundadores del capitalismo. Por otro lado, están las nociones vinculadas con la escuela de los estudios culturales británicos, específicamente el pensamiento de Stuart Hall[6] respecto a la raza como un elemento constitutivo de las relaciones en capitalismo. Como podemos observar, las diferentes formas de comprender y articular las tesis marxistas son capitales para ambas formas de comprender la raza en tanto concepto útil para el análisis político-estructural y la racialización como la forma en la cual opera éste.

Además, Quijano pondrá en el centro del debate sobre la raza, o la clasificación social, el problema del poder más allá de los ámbitos subjetivos; en ese sentido, piensa la relación de la raza con la clase social y el trabajo, una impronta de que, en otras maneras, también se encuentra en las formas poscoloniales latinoamericanas de comprender la raza y sus procesos de racialización. Por lo tanto, es importante tomar en cuenta el problema del cuerpo, de la representación de éste, del género, de la

[6] Stuart Hall, *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales,* Popayán, Universidad del Cauca, 2014.

cultura, así como la estructura económica y sus efectos en la vida de los sujetos sociales latinoamericanos. El autor también señala la importancia de "la clasificación, desclasificación y reclasificación" en las dinámicas de las relaciones de poder.

La impronta del pensamiento de Hall puede rastrearse también en la literatura antropológica, de estudios culturales y de la crítica poscolonial relacionada con perspectivas críticas de las identidades étnicas en América Latina, dado que Hall[7] fue pionero en pensar más allá de las relaciones raciales y de la identidad como un fenómeno estático; asimismo, su impacto ha sido de suma importancia en los análisis poscoloniales sobre representación de sujetos subalternos, racismos, la perspectiva gramsciana en el estudio de la raza y la etnicidad, entre otros aportes a la crítica poscolonial y los estudios culturales en América Latina. Eduardo Restrepo[8] ha sido un activo traductor de su trabajo para la academia latinoamericana.

Así, tenemos que tanto Quijano como Hall pondrían énfasis en las relaciones de producción dentro de sociedades capitalistas para analizar raza como concepto, sin embargo, para finales de los años noventa del siglo XX, la discusión de las teorías feministas también increpará las nociones comunes para nombrar la raza y la racialización como relaciones naturalizadas desde el lenguaje y la dominación, a fin de asumir que es improductivo pensar la raza sin el género, ambas, críticas que serán elaboradas por María Lugones y Rita Segato en el ámbito de las teorías descoloniales y poscoloniales a nivel continental.

Lugones elabora la idea del "sistema de género moderno-colonial" a partir de las ideas del feminismo negro y las tesis de Quijano:

> Por lo tanto, "colonialidad" no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema

[7] *Ibid.*

[8] Eduardo Restrepo (coord.), *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*, Buenos Aires, CLACSO, 2014.

de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad.[9]

En otro sentido y también desde una perspectiva pos/decolonial, Rita Laura Segato analiza la raza como signo, como dependiente de los contextos:

Lo que intento enfatizar con estos ejemplos es que raza es signo y, como tal, depende de contextos definidos y delimitados para obtener significación, definida como aquello que es socialmente relevante. Estos contextos están localizados y profundamente afectados por los procesos históricos de cada nación.[10]

Las pensadoras y activistas feministas en el continente americano han hecho aportes significativos para desnaturalizar el género y la raza; como señala Ochy Curiel, "resulta imposible seguir dando un tratamiento secundario, marginal o independiente a la categoría de raza, sin poder dar cuenta cómo ésta afecta la producción de género y sexualidad".[11] De su lado, Catherine Walsh[12] piensa la raza como discurso de poder, analizando cómo el mestizaje es esencial para las formas en las que se narran las naciones y, por lo tanto, se inscriben las relaciones sociales, económicas y de todo tipo en cada una de las identidades nacionales.

[9] María Lugones, "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, núm. 9, 2008, pp. 73-101.

[10] Rita Laura Segato, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*, Buenos Aires, Prometeo Ediciones, 2007, p. 137.

[11] Ochy Curiel, *No existe sexo sin racialización*, Madrid, 2017, p. 8.

[12] Catherine Walsh, "Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes"; *Crítica y emancipación*, vol. 2, núm.3, 2010, pp. 95-124.

GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO

En el segundo decenio del siglo XXI los debates sobre este tema en América Latina cobraron un nuevo brío, debido a los incidentes de violencia policiaca contra población afrolatinoamericana. En espacios políticos, en redes sociales y en el mundo académico, la discusión sobre racismo se abre paso de manera permanente, entonces comprenderemos por qué la raza continúa fundado muchas de las relaciones sociales en la actualidad, pese a que se denuncien acciones antirracistas en la educación, los medios de comunicación y la política.

Para los estudios poscoloniales y decoloniales en América Latina, es central pensar la raza con una perspectiva histórica y al mismo tiempo dinámica, además, es importante reconocer cuáles son las estructuras y las formas en las cuales se construyen las nociones y prácticas específicas sobre la raza. Al retomar el trabajo de Stuart Hall, podemos subrayar que los procesos de marcaje racializante siempre están mezclados con los procesos de hegemonía,[13] es decir, sobre cuáles son los discursos que generan consenso no sólo en la clase dominante, sino sobre todo en los entornos político-ideológicos de los diferentes estratos sociales.

El problema entonces es cómo contextualizar raza a partir de los profundos y complejos procesos de racialización en cada uno de los países del continente o, como señalan Restrepo y Arias, (2010) la historicidad radical.[14] Si Mbembe en la primera década del 2000 pensaba en el devenir negro del mundo, lo hacía desde una postura en la cual el color no era el marcador, sino las formas de dominación del capitalismo neoliberal. En ese sentido y siguiendo a Gilroy,[15] la impronta del Atlántico negro ten-

[13] Stuart Hall, *Sin garantías: trayectorias...*, *op. cit.*, p. 302.

[14] Julio Arias y Eduardo Restrepo, "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", *Crítica y emancipación*, vol. 2, núm. 3, 2010, p. 62.

[15] Paul Gilroy, *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Madrid, Akal, 2014.

drá presencia no sólo en el Caribe sino en todo el continente, ya que la marca cultural de las diferentes herencias afro en América retoma, como las corrientes del Atlántico, diferentes rutas en el subcontinente.

GÉNERO, COLONIALIDAD Y RAZA

Como señalé en párrafos anteriores, a partir de los presupuestos teóricos esbozados por Quijano en sus textos seminales sobre la colonialidad del poder, diversas autoras latinoamericanas pensaron cuáles eran las formas en las que la raza y la racialización se constituían sí como un sistema de opresión basado en la distribución del trabajo pago y no pago, pero incluyeron otra fundamentación que en la actualidad tienen efectos específicos sobre el debate teórico en torno a la raza: desde el feminismo, el género como sistema colonial implementado durante los periodos de conquista y colonización se convirtió en una fuente importante de compresión, análisis y vivencia del mundo para complementar la clasificación social atravesada por nuevas nociones sobre qué significa ser una mujer racializada en un mundo donde, además del color de la piel y la escala social, importa si se es mujer u hombre (o incluso si no se es ninguno de los dos). Desde el feminismo pos/decolonial se ha discutido que es imposible pensar el régimen racial, los procesos de racialización y la raza como conceptos teóricos si éstos no están relacionados con el sistema sexo-género como otro dispositivo de control social.

Por otro lado, en el ámbito de la antropología vinculada con los estudios culturales en América Latina, este tema también ha cobrado gran importancia, dado que, desde sus primeros escritos, Hall ya perseguía la idea de lo que después en Estados Unidos llamarían interseccionalidad, es decir, pensar en una clave diferente a la de Lugones la importancia que reviste analizar desde diferentes frentes los procesos de racialización. En este sentido, podemos encontrar los aportes de la colombiana Mara Vive-

ros,[16] quien cuestiona los usos y abusos del término interseccionalidad para analizar la realidad latinoamericana, concluyendo que es importante conocer a profundidad las historias nacionales y los procesos sociales del presente para conocer cómo funciona la raza y la racialización en América Latina.

MESTIZAJE, BLANQUITUD, INDIGENIDAD

Aunado al orden de género como una construcción sociohistórica de dominación colonial en América Latina, los debates se han actualizado en términos políticos y académicos por la irrupción de críticas a las denominaciones sobre las diferentes alteridades étnico-políticas. Claudia Briones[17] desarrolla la idea de formaciones nacionales de alteridad más allá de la nominación de indígena, mestizo y negro-afrodescendiente; para la compresión de la raza, es fundamental analizar cómo actúan dichas nominaciones, con el fin de sostener el régimen racial a partir de los contextos nacionales.

El mestizaje se ha puesto en el centro de los debates latinoamericanos como una forma específica de blanqueamiento de las poblaciones, un dispositivo de gubernamentabilidad que, fincado en las ideas del progreso y la eugenesia, buscaron llevar a los pueblos y colectividades a las alteridades del continente al progreso de la raza de bronce. Los procesos racializantes son indisociables de lo indígena y lo blanco como sus tercios constitutivos.

Como argumenta Laura Catelli desde los estudios poscoloniales:

[16] Mara Viveros Vigoya, "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, núm. 52, 2016, pp. 1-17.

[17] Claudia Briones (comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2005.

La maleabilidad del concepto mestizaje, atributo que lo vuelve funcional a la colonialidad como metáfora y como relato nacional y continental, es el resultado de traducciones, de traslados discursivos y desplazamientos semánticos que van de los discursos coloniales sobre las castas, el naturalismo a la antropología biológica, a la biopolítica, a los relatos culturales de la nación en los marcos de la colonialidad. No cotejar con detenimiento ese proceso implica perder de vista las relaciones entre el discurso colonial, el discurso biológico y el discurso político que estos términos nos pueden revelar, ocultas por la refuncionalización del mestizaje biológico como metáfora sociocultural y metarrelato identitario.[18]

Mestizo e indígena son categorías racializantes e inestables pero que funcionan como identificadores y clasificadores sociales en América Latina, ya que por un lado borran la posibilidad de una enunciación específica sobre la adscripción específica a diferentes pueblos, comunidades y sujetos colectivos y, por el otro, marcan al sujeto social como parte de colectivos que necesita ser tutelados por el Estado. En los últimos 25 años y con el levantamiento en Chiapas, México, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, así como el triunfo de la ola rosa en el continente —específicamente en Bolivia con el caso de Evo Morales—, *el problema del indio*, como lo llamó Mariategui, regresa con diferentes discusiones sobre la diferencia entre Historia y mestizaje que, desde los estudios poscoloniales, apunta Rufer:

El lenguaje del sujeto universal imponía la trampa: había que crear al sujeto ciudadano Empíricamente, garantizar al mismo tiempo la diferencia y reafirmar el pacto de conquista pero en la lengua del tiempo nacional, como dije, una comunidad de tiempo. La invención de la nación permitió la administración de una temporalidad que sólo puede ser enunciada en términos históricos por el sujeto nacional: fijar ese sujeto modélico y desdoblarlo en una narrativa específica sobre el tiempo (los que son aptos

[18] Laura Catelli, *Arqueología del mestizaje: colonismo y racialización*, Temuco, Universidad de la Frontera-CLACSO, 2020, p. 58.

para el progreso y los que no, los que son "reliquia" nacional y actualizan el pasado sobre el fondo de una atemporalidad, etc.). El gobierno del tiempo es crucial para mantener a salvo la prohibición de significar la conquista como estructura. Aquí hay ya dos procesos que afirman la derrota: la producción de una raza conquistada significada por el color y a la vez sustraída de un lenguaje (de un código y de una voluntad de pueblo hecha relato en temporalidad). La oficialidad de los términos serán mestizaje para el color e Historia para el relato.[19]

En otro sentido, las poblaciones afrolatinoamericanas inician a finales del siglo XX procesos de movilización política en diferentes naciones para reclamar no sólo el respeto a sus territorios, sino un espacio digno en la historia, la memoria y las narraciones nacionales, horadando así las formas en las cuales la raza, no sólo como marcador corporal, sino como estructuradora de identidades nacionales, es el gran proyecto del siglo XX de diferentes países del continente.

En el caso de la situación de las personas mestizas, la discusión implica diversos manejos de las identidades colectivas. Por un lado, los Estados nacionales implicaron a la población hacia una conversión a lo mestizo y, por el otro, las subjetividades coloniales continúan marcadas por dicha conversión, con el objetivo de alcanzar la blancura a través de la experimentación de la blanquitud como proceso ideológico en el continente, o como señala Bolívar Echeverría, "podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza así misma al ejercer esa sobredeterminación".[20]

Desde las protestas en Estados Unidos por los asesinatos de personas afroamericanas a manos de los policías, defensores del territorio en América Latina, mujeres racializadas denunciando

[19] Mario Rufer, "Raza como efecto de conquista", *Artcultura*, vol. 22, núm. 41, 2020, p. 46.

[20] Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2016, p. 62.

la violencia, un novedoso sujeto social abre una discusión especial: los afrolatinos en Estados Unidos, quienes problematizan el lugar que ocupan tanto en el imaginario de ese país como en los de sus regiones de origen. En ese sentido, encontramos una postura política y teórica diferenciada en cuanto a los procesos históricos como parte de los imaginarios poscoloniales, la noción americana de "raza" se entrelaza y dialoga con las formas específicas de ésta en la región de América Latina y el Caribe, provocando nuevas discusiones, por ejemplo, el colorismo, las posturas respecto a la diferencia racial, el mestizaje, lo indígena y lo afro.

La raza sigue siendo, pese a su desuso como una categoría biológica, un concepto útil para comprender el devenir de los diferentes pueblos que buscan,

> es por eso que la fijación de la raza a partir de lo que se conoce como políticas de la identidad, de la diferencia o del reconocimiento tiene un costado perverso, a pesar de sus momentos de eficacia en la demanda de derechos y recursos.[21]

CONCLUSIÓN

Después de pensar en los conceptos de raza y racialización desde las perspectivas decoloniales y poscoloniales, hay un planteamiento claro sobre estos dos conceptos como formas de dominación en el continente latinoamericano. En ese sentido, cabe recalcar la importancia de las historias nacionales en configuraciones específicas de "la raza" y las diferentes formas en las cuales la racialización se performa cotidianamente desde las posiciones de los sujetos sociales. Esto no quiere decir que sólo estos

[21] Rita Laura Segato, "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", *Crítica y Emancipación*, vol. 2, núm.3, 2010, p. 34.

últimos son los responsables en la racialización, el planteamiento que hago aquí es que tanto el género como la raza se sustentan en argumentos biologicistas que han perdido argumentación científica, pero siguen operando como verdades universales, sostenidas de formas específicas por las historias nacionales. La imposibilidad de ver que la raza y la racialización también se hacen cotidianamente nos lleva a pensar que la solución para terminar con el racismo es la educación y el conocimiento, cuando esas son únicamente dos dimensiones para comprender un problema sistémico que requiere de cambios profundos en la concepción civilizatoria.

Por otro lado, es central para el entendimiento del funcionamiento de la raza y la racialización, así como de sus efectos en las vidas cotidianas, que ambos conceptos se piensen en la abstracción académica, pero sin dejar de lado las experiencias históricas de lucha y los aportes de las voces no académicas para la construcción del conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Arias, Julio y Eduardo Restrepo (2010), "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", *Crítica y emancipación*, vol. 2, núm.3; pp. 45-63.

Briones, Claudia (comp.) (2005), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.

Catelli, Laura (2020), *Arqueología del mestizaje: colonismo y racialización*, Temuco, Universidad de la Frontera/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Cumes, Aura (2012), "Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", *Anuario de Hojas de warmi*, núm. 17.

Curiel, Ochy (2017), *No existe sexo sin racialización*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Dorlin, Elizabeth (2020), *La matriz de la raza. Genealogía sexual y colonial*, Navarra Txalaparta.

Echeverría, Bolívar (2016), *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era.

Fanon, Franz (2009), *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.

Mbembe, Achille (2016), *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires, Ned Ediciones-Futor Anterior.

Quijano, Anibal (2014), "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 285-327.

Rufer, Mario (2020), "La raza como efecto de conquista", *Artcultura*, vol. 22, núm. 41, pp. 30-49.

Segato, Rita Laura (2007), *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*, Buenos Aires, Prometeo Ediciones Argentina.

____(2010), "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje"; *Crítica y emancipación*; año II, núm.3, pp. 11-44.

Viveros Vigoya, Mara (2016), "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, núm. 52, Ciudad de México, pp. 1-17.

Wade, Peter (2014), "Raza, ciencia, sociedad"; *Interdisciplina*, vol. 2, núm. 4, pp. 35-6.

Walsh, Catherine (2010), "Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes", *Crítica y emancipación*, año II, núm. 3, pp. 95-124.

REFEUDALIZACIÓN

OLAF KALTMEIER

Los conceptos feudalismo o feudal se remiten a *feudum*, una palabra latinizada de la Edad Media que surgió por primera vez en el siglo x en el sur de Francia bajo la forma de *feus*, que significa ganado y dinero.[1] En el siglo xvi surgió en Francia el concepto de *feodalité* que, en el contexto de la Ilustración, se convirtió cada vez más en un "término de lucha" política, primero del emergente Estado absolutista central contra los *seigneurs* y segundo —en la coyuntura de la Revolución Francesa— del Tercer Estamento contra el poder de la aristocracia. Siguiendo esta tradición revolucionaria y republicana, intelectuales latinoamericanos aplicaron el concepto feudalismo también para referirse con el "diagnóstico de una herencia feudal colonial"[2] a las realidades —sobre todo del latifundismo y de la influencia de la Iglesia— en sus propios países.

En torno de este concepto, arrancó uno de los debates más emblemáticos en los estudios latinoamericanos del siglo xx sobre la pregunta si América Latina era feudal o no.[3] No era un debate sólo académico, sino también acerca de las estrategias políticas en la lucha antiimperialista y de liberación nacional.

[1] Otto Brunner, "Feudalismus, feudal", en Otto Brunner, Reinhart Koselleck *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* Tl. 2, 1975, p. 337.

[2] Steve J. Stern, "Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean", *The American Historical Review*, vol. 93, núm. 4, 1988, p. 832.

[3] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina", en Edgardo Lander, (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 240.

Independiente de este debate, surgieron en los últimos años conceptos como neofeudalismo, neofeudal o refeudalización para analizar la última coyuntura del capitalismo mundial en el siglo XXI. En esta entrada, describimos primero en grandes rasgos el debate sobre feudalismo en América Latina poniendo énfasis en posiciones poscoloniales, después se discutirá el concepto de refeudalización y se explorará en siete perspectivas temáticas. Al final se discutirá la relevancia del concepto para el futuro de los estudios poscoloniales latinoamericanos.

COLONIALIDAD: FEUDALISMO O CAPITALISMO

Otra importante resemantización del concepto ocurre en el marco del marxismo, en el cual el feudalismo es entendido como forma de producción y como estado de desarrollo de una historia universal. Con respecto al último aspecto, Marx sigue a pensadores de desarrollo histórico como Saint-Simon o Hegel. Consecuentemente, los portavoces de los marxismos ortodoxos que defendieron el carácter universal de los conceptos de Marx y Engels, se convirtieron en el siglo XX en los más importantes defensores de la hipótesis del carácter feudal de América Latina. Ellos partieron de la idea de que existe una determinación entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, que se expresa históricamente en una secuencia de formaciones de producción que toman un desarrollo universal. Desde esta perspectiva estructural no importa tanto la forma, como formula el historiador marxista guatemalteco Severo Martínez Peláez: "No es necesario que haya feudos con castillos feudales para que haya feudalismo."[4] Políticamente, la tarea principal era luchar

[4] Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: Ensayo de Interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México, FCE, 2015 [1970], p. 349.

contra los "rezagos feudales"[5] —especialmente del dispositivo de la hacienda—, forjar una burguesía progresista e impulsar una revolución nacional para poder inclinarse a la vía del socialismo. Desde una perspectiva decolonial, podemos ver en el marxismo ortodoxo la "hybris del punto cero"[6] que universaliza una historia particular y local. De esta manera, Ramón Grosfoguel hace en los años sesenta y setenta el diagnóstico de padecer de una verdadera "feudalmanía".[7] Consta que las estructuras feudales se relacionaron principalmente en un patrón de desarrollo universal, al considerar que el desarrollo social debe ir a través de los mismos estadios en todo el mundo, como si fuera una ley natural. En este sentido, el feudalismo es considerado como un "dispositivo de distanciamiento temporal"[8] para negar la coexistencia temporal entre América Latina y los llamados países desarrollados europeos. Marxistas no-ortodoxos de la nueva izquierda como André Gunder Frank, Luis Vitale, Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano contestaron esta visión secuencial de la negación de la copresencia. En su lugar, parten de un carácter capitalista de las economías y sociedades latinoamericanas ya desde el inicio de la Conquista, que fue un hito histórico fundamental para el surgimiento del sistema-mundo capitalista.

Sin embargo, entre estas posiciones antagónicas en el debate marxista que se centró en la crítica de la economía política, había también zonas grises cuyos exponentes recurren frecuentemente a la obra de José Carlos Mariátegui. Y entramos en el debate de la articulación de diferentes modos de producción, entre

[5] Agustín Cueva, "El uso del concepto de modo de producción en América Latina: algunos problemas teóricos", *Ola Financiera*, vol. 3, 2010 [1975], p. 251.

[6] Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

[7] Ramón Grosfoguel, "Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America", en Mabel Moraña *et al.* (eds.), *Coloniality at Large*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 307.

[8] *Ibid.*, p. 308.

éstos el "modo de producción feudal". Mariátegui identificó en Perú una articulación compleja de por lo menos cuatro modos de producción, al orientarse en los diferentes modos de producción descritos por Marx y Engels. Aníbal Quijano consta:

> En América, sin embargo, como a escala mundial desde hace 500 años, el capital ha existido sólo como el eje dominante de la articulación conjunta de todas las formas históricamente conocidas de control y explotación del trabajo, configurando así un único patrón de poder histórico, estructuralmente heterogéneo, con relaciones discontinuas y conflictivas entre sus componentes.[9]

Y con este debate, la secuencialidad del desarrollo se desvanece porque no sólo subsiste todavía una "economía comunista indígena" bajo una economía semifeudal, sino que también, con las formas nuevas capitalistas de la explotación del guano y salitre, se renovaron formas de "un carácter aristocrático y feudal".[10] En la misma línea, define al gamonalismo republicano basado en "la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado [como] régimen sucesor de la feudalidad".[11]

De tal manera que Mariátegui describe no sólo rezagos feudales, sino procesos de refeudalización. Esta forma de pensar lo feudal en términos de imaginarios y dispositivos sociales ha tenido repercusiones sobre todo en el mismo Perú. Guillermo Nugent analizó como las élites, especialmente las de la capital Lima, crean imaginarios de una "contramodernidad" con base en una "arcadia colonial",[12] en la cual se perciben a sí mismos como patricios frente a la Lima plebeya, indigenizada. Frente a este imaginario de refeudalización y de "fantasía colonial", ve la emergencia de una "pos-

[9] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder...", *op. cit.*, p. 240.

[10] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007 [1928], p. 14.

[11] *Ibid.*, p. 28.

[12] Guillermo Nugent, "Peruano + 1, Peruano — 1", *Antología del pensamiento crítico peruano contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, 2016 [1992], p. 535.

feudalidad".[13] En el mismo sentido y con una mirada hacia la estructura social y la formación de clases, Wallerstein consta una "aristocratización de la burguesía".[14]

Después del colapso del llamado "socialismo real" hubo una crisis del marxismo ortodoxo y básicamente en toda América Latina, la interpretación neomarxista de entender la región como parte periférica e integral del sistema mundo-capitalista dio por cerrado el debate sobre el feudalismo. El concepto marxista de feudalismo quedó tan descalificado que tampoco en los estudios poscoloniales o en los nuevos estudios coloniales latinoamericanos había una reapropiación de términos relacionados con el campo semántico de lo feudal.

REFEUDALIZACIÓN EN EL CAPITALISMO ACTUAL

Después de su ausencia en el debate académico de los últimos 30 años, notamos un considerable regreso de términos correspondientes al campo semántico feudal, como neofeudalismo y refeudalización o, en un circuito más amplio, aristocracia monetaria, ciudadela o gentrificación. Esta refeudalización aparece —según recalca Rita Segato— como coyuntura del capitalismo actual:

> en la actual fase apocalíptica del capital, la aceleración concentradora hace caer por tierra la ficción institucional que antes ofrecía una gramática estable para la vida social. Más que "desigualdad", es la idea de un *señorío* en una *refeudalización* de territorios gigantescos, lo que lanza su garra sobre los últimos espacios comunes del planeta".[15]

[13] *Ibid.*, p. 547.

[14] Immanuel Wallerstein, *The Bourgeois (ie) as Concept and Reality: From the eleventh century to the Twenty-First, New Left Review*, vol. 167, 1988, pp. 101-102.

[15] Rita Segato, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficante de Sueños, 2016, p. 21.

Obviamente, también se inscribe en la historia republicana del uso como "término de lucha política" pero —más allá de esto— se trata de una resemantización compleja. De hecho, ninguno de estos conceptos se basa en la discusión marxista de los modos de producción y de la explotación de mano de obra; en cambio, hay referencias teóricas múltiples, por ejemplo, a Max Weber y al concepto de la "refeudalización de la esfera pública" de Jürgen Habermas.

Hemos demostrado aquí la flexibilidad conceptual de feudalismo y sus transformaciones históricas. Como bien dice el historiador alemán Reinhart Koselleck, surgen problemas de su reapropiación conceptual:

> Con la extensión de conceptos recientes a eventos pasados o, por el contrario, con la extensión (como sucede con el uso del feudalismo) de conceptos antiguos a fenómenos recientes, se asume, al menos hipotéticamente, un mínimo de similitudes en la materia en cuestión.[16]

De cualquier modo, la pregunta es cuáles son realmente estas similitudes y a cuáles conceptos pasados nos referimos cuando conceptos como "feudalismo" reaparecen en los debates políticos y culturales actuales. Los puntos de partida para el debate sobre un proceso de refeudalización dentro del sistema-mundo capitalista son la extremada polarización social entre la élite del 1% y la población restante del 99%; asimismo, como su creciente poder semifeudal ya no controlado por los Estado-naciones u organismos internacionales. Contrario a lo que sucede con el, en parte difuso y en parte desarrollado, concepto de "post", el prefijo "re" hace referencia a un vector temporal respecto a un periodo que se creyó hace mucho superado. Esto es entendido por muchos teóricos de la refeudalización como una regresión paradójica. Como hace notar el historiador suizo Jacob Tanner:

[16] Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 128.

La sociedad postindustrial y posfordista de la posdemocracia posmoderna era diferente a la sociedad fordista industrial de la democracia capitalista precisamente en que la primera tiene elementos feudales, a un punto tal que la tríada público ilustrado, democracia y capitalismo devino en un *noveau ancien régime*.[17]

De cualquier forma, esta regresión no puede entenderse simplemente como un regreso a formas sociales anteriores. Alain Supiot afirma: "La noción de una 'refeudalización del derecho', que muchos autores han resaltado, no significa un regreso a la Edad Media, sino el resurgimiento de una estructura legal que con el nacimiento del Estado-nación moderno parecían obsoletas".[18] En este sentido, el concepto de feudalismo no puede entenderse, en términos cronológicos, como una formación social concreta ni, en un sentido diacrónico, como un determinado estado del desarrollo de la sociedad. El sociólogo alemán Sighard Neckel lo dice así: "Refeudalización no se refiere a un retorno a una época pasada ni significa una vuelta al pasado. La refeudalización, en particular, no es un estado, sino un proceso".[19] En lo siguiente vamos a presentar, desde una perspectiva latinoamericana, siete dinámicas de la coyuntura contemporánea de refeudalización.

Estructura social: de las clases a los estamentos

La primera dinámica de refeudalización se expresa en el cambio dramático de la morfología de la estructura social. En muchos

[17] Jakob Tanner, Refeudalisierung, Neofeudalismus, Geldaristokratie: die Wiederkehr des Vergangenen als Farce?, Festschrift für Daniel Thürer, Zürich, Dike Verlag, 2015, p. 740.

[18] Alain Supiot, "The public—private relation in the context of today's refeudalization", *International Journal of Constitutional Law*, vol. 11, núm. 1, 2013, p. 138.

[19] Sieghard Neckel, "Refeudalisierung. Systematik und Aktualität eines Begriffs der Habermas'schen Gesellschaftsanalyse", *Leviathan*, vol. 41, núm. 1, 2013, pp. 39-56.

países, la morfología de la estructura de la desigualdad social se asemeja a la del periodo histórico del antiguo régimen en Europa occidental. En los albores de la Revolución Francesa, los estamentos franceses se componían de 1 a 2% de nobles, 1% de clero y 97% de tercer estado, distribución en la cual el 1% más rico concentraba entre 50 y 60% de la riqueza total,[20] lo cual resulta en extremo similar a la estructura actual del 1% contra los 99%. La promesa democrática de igualdad, o al menos de igualdad de oportunidades (equidad), se desvanece. Así, Neckel constata una transformación refeudal de la estructura social y la profundización de la desigualdad social en todo el mundo, "con signos de polarización de estratos sociales incomparables y una clara solidificación de descendencia que remite a una feudalización significativa".[21] Hay una consolidación intergeneracional de las posiciones sociales y, asociada con ello, la formación de estilos de vida distintivos. En términos weberianos, tiene más sentido hablar de estamentos sociales que de clases sociales, donde el nacimiento es más importante que los méritos. En 2014, más de 70% de los multimillonarios latinoamericanos heredó gran parte de su riqueza y de sus privilegios al formar verdaderas dinastías. Estos privilegios heredados van más allá de la mera herencia de la riqueza y de las estructuras económicas monopolísticas. En oposición a la ideología de mercado defendida por los neoliberales, no ha surgido precisamente una sociedad abierta orientada al mercado, sino una sociedad refeudalizada con apropiaciones monopólicas que fortalecieron la aristocracia monetaria. Incluso con el giro hacia la izquierda en los primeros 20 años del siglo XXI, no se ha producido una inversión fundamental de la tendencia hacia la refeudalización y la solidificación de una aristocracia monetaria, que se ha acelerado especialmente desde el comienzo del auge del capitalismo financiero. El número de multimillonarios

[20] Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, Harvard University Press, 2014, pp. 313 y 330.

[21] Sieghard Neckel, "Refeudalisierung. Systematik…", *op. cit.*, p. 49.

en América Latina aumentó también durante el mandato de los gobiernos de izquierda por falta de políticas redistributivas, impuestos de riqueza y de herencia, así como transformaciones estructurales, por ejemplo, la reforma agraria. Esta división social se ha intensificado durante la pandemia de covid-19.

Acumulación por desposesión

Segundo, existe una tendencia mundial a la refeudalización del campo económico. Esto puede verse en la organización de los procesos económicos y en el estatus neofeudal de los grupos económicos dominantes en los mercados financieros. Aquí el foco principal no está en la acumulación a través de la explotación de la fuerza de trabajo; en cambio, estamos ante una acumulación acelerada y profundizada por desposesión. En América Latina, en particular, cabe señalar la importancia que siguen teniendo los sectores económicos preindustriales y extractivistas, así como el papel eminente de la concentración de la tierra en la polarización de la estructura social. En este sentido, las tendencias de refeudalización económica se caracterizan precisamente por la gran importancia de la acumulación debida a la desposesión. Mientras que los multimillonarios de Estados Unidos han adquirido su híper riqueza en los mercados financieros o en la nueva economía, en América Latina el factor de la propiedad de la tierra sigue desempeñando un papel importante. Según la Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), América Latina tiene con un coeficiente Gini de 0.79 en la distribución de la tierra, la más desigual del mundo.[22]

Sin embargo, la acumulación por desposesión no se limita a los procesos mencionados que se consideran legales en el marco de la economía capitalista. Más bien, las actividades ilegales forman parte de las actuales tendencias de refeudalización. Un pri-

[22] FAO, "América Latina y el Caribe es la región con la mayor desigualdad en la distribución de la tierra", 2017, http://www.fao.org/americas/noticias/ver/es/c/879000/.

mer vistazo a las listas actuales de las personas más ricas del planeta permite destacar a los delincuentes.

En 1987, *Forbes* incluyó a los narcotraficantes colombianos Pablo Escobar Gaviria y a los hermanos Ochoa en su primera lista de multimillonarios del mundo. Aquí se desmantela el moderno monopolio del Estado sobre el uso de la violencia legítima, así como el derecho humano de todo ciudadano a la inviolabilidad de la persona. La forma más sencilla es la del robo y la extorsión. Más allá del bandidaje, los cárteles en México y Colombia ahora están emergiendo como nuevos señores feudales, piden el pago de impuestos —o cuotas— para garantizar la seguridad de aquellos que habitan territorios habitados por ellos. A cambio de los derechos burgueses-democráticos, se impone a las autoridades locales el principio feudal del pago por protección. La evasión fiscal sistemática también puede describirse como robo por omisión.

De los méritos al consumo

En el curso de las actuales tendencias de refeudalización, se identifican profundos cambios en relación con las normas sociales, los valores y las identidades. Como consecuencia de la refeudalización, especialmente en los mercados financieros, puede mencionarse la erosión del principio meritocrático y el fin del "espíritu del capitalismo", tal como lo describió Max Weber. En la actual sociedad de consumo, en la que la formación de la identidad también tiene lugar a través del consumo,[23] el consumo de lujo, impulsado por la "comparación envidiosa", que Thorstein Veblen ya había identificado en su obra clásica sobre la "clase de ocio" como motor social de la distinción de clases, se convierte en un indicador central para la formación de una identidad aristocrática adinerada.

[23] Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Por el contrario, los segmentos más bajos de la sociedad, impulsados por las promesas culturales de la sociedad de consumo, caen en una compulsión de consumo impulsada por las tarjetas de crédito, que los lleva a una nueva forma de servidumbre por deudas. Gran parte de los ingresos de los sectores populares y, por lo tanto de su trabajo, se dirige directamente al pago de deudas e intereses, aun cuando una parte considerable de los morosos más pobres casi no tienen ni siquiera la posibilidad de poder saldar sus deudas y poder romper así con las relaciones de dependencia. Según las estructuras legales actuales, las deudas se pueden heredar de la generación endeudada a sus descendientes. En este punto, se puede identificar una tendencia a la solidificación de la estructura social basada en esta nueva forma de servidumbre por endeudamiento.

El regreso del muro

El muro es la expresión espacial más central de los procesos contemporáneos de refeudalización. La distinción social y el apartamiento de la aristocracia monetaria encuentran su expresión espacialmente homóloga en la segregación. Esto tiene lugar a diferentes escalas espaciales. Desde el muro entre México y Estados Unidos hasta la arquitectura de búnker y las comunidades cerradas (ciudadela, condominio, coto, *country*, etc.). No sólo los barrios residenciales, sino también los lugares de consumo y circulación de los ricos están segregados y alejados de los lugares públicos. En algunos casos, esto implica intensas luchas sociales, como en el caso de los procesos de gentrificación,[24] concepto que alude a lo feudal. Gentrificación describe procesos de transformación urbana en los que la población original de un área deteriorada y pauperizada es progresivamente desplazada por otra de un mayor nivel adquisitivo de clase media-alta.

[24] El término deriva de *gentry*, una clase social histórica inglesa entre baja y media nobleza.

Más allá de la forma espacial segregadora, la tendencia de refeudalización se expresa también en los imaginarios urbanos. Se observa un fuerte recurso nostálgico a la estética colonial, especialmente en el caso del uso de motivos arquitectónicos. He denominado "retrocolonialidad" a este uso de la colonialidad —liberada de su carga histórica— con fines de *marketing* posmoderno, en relación con la restauración y la patrimonialización de los centros históricos, el uso de elementos coloniales-feudales en centros comerciales y comunidades cerradas, así como la proliferación de narrativas estéticas coloniales en el turismo y el *marketing*.

EL CUERPO POLÍTICO DEL DINERO

Una incursión en la historia de la filosofía política podría ilustrar las implicancias de largo alcance de esta tendencia a la refeudalización en la representación política. En su ya clásico estudio de teología política, el historiador Ernst Kantorowicz[25] estableció la teoría de "los dos cuerpos del rey", según la cual, la figura del rey de la Edad Media consiste, por un lado, de un cuerpo físico y mortal, y, por el otro, de un cuerpo político e inmortal. Con la Revolución Francesa, se decapitó el cuerpo político. La muerte definitiva del rey dejó un vacío en la representación política. El filósofo político Claude Lefort trabajó respecto a cómo, luego de ese proceso, el conocimiento, la ley y el poder podían ser desafiados y negociados entre los diferentes intereses de la sociedad civil. Con el objeto de satisfacer la necesidad de representación política de la comunidad, surgió el principio democrático de "el cuerpo de nadie". De acuerdo con este principio, el poder político en las sociedades democráticas no puede ya definirse como algo sobrehistórico. Sólo puede haber una fija-

[25] Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

ción temporal del poder político, el cual es fijado simbólicamente en el cuerpo de una persona natural, pero que, según la fórmula democrática, podría ser siempre cualquier persona, como un dirigente cocalero-campesino o un obrero metalúrgico.

Sin embargo, con las tendencias de refeudalización podemos ver un cambio y una redirección hacia una solidificación del modelo democrático abierto. Ya no es el cuerpo de cualquier ciudadano que puede ocupar el espacio simbólico del poder político, sino que este espacio de representación del poder político está reservado a la élite económica —pensamos en los expresidentes de Chile, Sebastián Piñera, y de Argentina, Mauricio Macri, así como en el barón de la soya, el ministro de agricultura brasileño Blairo Maggi—. En términos de representación política, esto significa el reemplazo del "cuerpo de nadie" por el "cuerpo del dinero".

En la actual tendencia de refeudalización, la fijación del poder político por parte de la aristocracia monetaria tiene un referente exterior, a saber, la potencia económica, la cual ya no se entiende como una ideología, sino que se basa en una ontología fundada en la ley cuasi natural de la esencia humana, entendida como *homo oeconomicus*. De este modo, el modelo del "cuerpo del dinero" no sólo es una expresión de un cambio de los funcionarios del sistema político, sino que también se enmarca en el proceso de colonización económica de lo político que solidifica la fluidez del poder político, lo que lleva a un totalitarismo. El teólogo de la liberación Frank Hinkelammert ha criticado profundamente esta sacralización del mercado como un Dios falso: "el mercado es el ser supremo para el ser humano. Con eso tiene un renovado Dios de la Edad Media, que tiene la decisión perfectamente arbitraria sobre la vida y la muerte".[26] El mercado capitalista que se encuentra por sobre los seres humanos se transforma en una religión secular.

[26] Franz Hinkelammert, *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión. Volver a Marx trascendiéndolo,* Buenos Aires, CLACSO, 2021, p. 84.

Políticas de identidad: blanqueamiento y feminicidio

La coyuntura de la refeudalización se dirige explícitamente contra las luchas decoloniales y las políticas de reconocimiento desde los años noventa, que se han entendido como parcialmente neoliberales y plurinacionales. Así, en especial los indígenas, los afroamericanos y las mujeres —que han sido valorados en los discursos públicos y en las políticas estatales— están en el punto de mira del giro a la derecha.

En el gobierno interino de Michel Temer, que llegó al poder en un golpe frío contra Dilma Rousseff en Brasil en 2016, no había afrobrasileños ni indígenas y, por primera vez desde el fin de la dictadura militar, no había mujeres en el gabinete. El ejemplo más llamativo de la nueva coyuntura de exclusión lo representa el presidente brasileño Jair Bolsonaro, nombrado "Racista del Año" en 2019 por la organización no gubernamental (ONG) Survival International. En 1998, Bolsonaro se había lamentado de que la caballería brasileña no había tenido tanto éxito como la estadunidense en el genocidio contra la población indígena.

Sin embargo, los gobiernos de izquierda no han sido inmunes a la retórica del blanqueamiento y al sentimiento de superioridad racial que se basa en ésta. En Ecuador, el expresidente izquierdista Rafael Correa calificó al movimiento indígena del país de "bárbaro" y "obstáculo para el progreso de la nación".

Una actitud reaccionaria similar puede encontrarse en las cuestiones de género, por ejemplo, cuando los manifestantes conservadores en Brasil difaman a la reconocida investigadora de género Judith Butler al llamarla bruja y exigir su quema. En general, se proclama un antagonismo —alimentado por un fuerte movimiento evangélico— entre la determinación de la "mujer como madre" y una "ideología de género" abierta al movimiento lésbico, *gay*, bisexual, transgénero y *queer*.[27] Debido a la limitada y po-

[27] Flávia Biroli, "Political violence against women in Brazil: expressions and definitions", *Direito & Práxis*, vol. 7, núm. 15, 2016, p. 557-589.

líticamente frágil política de reconocimiento, estas poblaciones se convierten en objetivos preferidos de la nueva coyuntura de la derecha, también con el motivo afectivo de vengarse de ellas. Paradójicamente, estos discursos son atractivos precisamente para los grupos que han ascendido de la clase baja a la media, porque el dinero hace blanco, y una vez convertidos en blancos, no quieren volver a dilapidar este capital identitario-político.

En términos de política de identidad, estos discursos también se caracterizan por una tendencia a la resacralización. En la actualidad, hay una pérdida de autoridad de la ciencia en muchas partes de América Latina. En paralelo, cada vez más segmentos de la población —a menudo evangélica— acuden a las comunidades religiosas y a sus promesas de salvación. En términos de política de identidad, algunas partes de estos grupos religiosos se corresponden exactamente con la tendencia a la refeudalización. En particular, las ideas de una guerra espiritual contra los "poderes diabólicos", que ya se promovieron durante la guerra fría, se han renovado en la actualidad y, a través del tradicional enemigo del "comunismo", se han dirigido también a los grupos étnicos y, sobre todo, a la llamada "ideología de género" que promueve un nuevo autoritarismo moderno.[28]

Regreso del poder soberano

La burda retórica, a menudo posfactual, no es más que la punta del iceberg de la transformación de la cultura política. La coyuntura de refeudalización ha puesto fin a la política neoliberal-multicultural de reconocimiento. Las nuevas instancias de etnogubernamentalidad, según las cuales los indígenas deben autogobernarse para establecerse como sujetos y ciudadanos del mercado, están siendo abolidas o desautorizadas. En lugar de

[28] Heinrich Wilhelm Schäfer, *Las "sectas" protestantes y el espíritu del (anti-)imperialismo*, Bielefeld, 2020, p. 67.

confiar en las técnicas de autogobierno, actualmente hay un retorno al poder soberano, que Foucault caracteriza como el derecho a matar. Un aspecto central de las técnicas gubernamentales de los distintos gobiernos de derecha es el castigo, precisamente para asegurar el proyecto ahora autoritario-neoliberal. Por ejemplo, el gobierno chileno de Piñeira calificó a las comunidades mapuches, que luchaban por el derecho a la tierra contra las corporaciones forestales, como el enemigo interior y los "terroristas" contra los que se aplica la ley antiterrorista procedente de la dictadura de Pinochet. De esta manera, se impuso un cuasi estado de excepción contra los mapuches y se suspendieron sus libertades. La acción policial y militar contra los pueblos indígenas también ha aumentado en otras regiones, especialmente cuando se oponen a proyectos extractivistas (minería, soja, aceite de palma, etc.) o a megaproyectos (construcción de presas, infraestructuras de transporte).

Este ejercicio estatal del poder soberano va acompañado de actores violentos paraestatales, algunos de los cuales son tolerados por el Estado y otros que están entrelazados con las autoridades estatales. Según la ONG Global Witness, Brasil, Colombia, Nicaragua y Honduras se encuentran entre los países en los que más "defensores de la tierra" —a menudo indígenas— son asesinados en todo el mundo. Las activistas afroamericanas o feministas también son objeto de ataques. Rita Segato ha analizado el poder y la violencia de la "conjunción regresiva entre posmodernidad y feudalismo"[29] con respecto al feminicidio en Ciudad Juárez, y afirma que

> los crímenes, así, parecerían hablar de un verdadero "derecho de pernada" bestial, de un barón feudal y posmoderno con su grupo de acólitos, como expresión por excelencia de su dominio absolutista sobre un territorio, donde el derecho sobre el cuerpo de la mujer es una extensión del derecho del señor sobre su gleba.[30]

[29] Rita Segato, *La guerra contra las mujeres, op. cit.*, p. 48.

[30] *Ibid.*

En paralelo a estas técnicas activas de castigo, el poder biopolítico soberano de dejar morir es central. Tal vez el ejemplo más emblemático de esto es la biopolítica de Bolsonaro sobre la pandemia, que en parte incluso prohíbe a las organizaciones de ayuda asistir a las comunidades indígenas y afrobrasileñas en la lucha contra la pandemia del covid-19.

CONCLUSIONES

El concepto de feudalismo se caracteriza por su fluidez y sus múltiples connotaciones, aunque en América Latina predomina todavía su definición marxista-ortodoxa, que en los últimos decenios ha impedido nuevas apropiaciones teóricas y políticas. También en los estudios poscoloniales notamos una larga ausencia de este concepto. Un problema fundamental es que los estudios poscoloniales no sólo deconstruyeron la gran narrativa secuencial universal marxista, sino que en vez de esta secuencia propusieron un modelo de entrelazamiento intrínseco y sincrónico entre modernidad y colonialidad.

En esta entrada, también partimos de estas premisas, pero argumentamos que, dentro del *longue durée* de la matriz modernidad-capitalista/colonialidad, es necesario distinguir diferentes coyunturas. En este sentido, el concepto de refeudalización es aplicado para definir una coyuntura contemporánea dentro del sistema-mundo capitalista. El prefijo "re" se opone a una historia del progreso o de un "más allá de" que aún está presente en los diferentes "post". En su lugar, alude a Marx en el sentido de que la historia se puede repetir como farsa, no en uno de un regreso, pero en el sentido de mímesis y semblanza. El proceso de refeudalización pertenece al de un capitalismo mundial, pero cuenta con rasgos particulares en América Latina, especialmente por su articulación con la colonialidad que tiene sus repercusiones en estilos de vida, políticas de identidad, consumo cultural, usos espaciales, economía y las técnicas gubernamentales.

Sobre todo, en esta entrada hablamos del concepto de refeudalización para analizar a las élites. En las recientes protestas de 2019 a 2021 se expresó una multitud social y cultural que no tiene —y no quiere tener— una conciencia de clase coherente. Algunos autores ya hablan de "protestas plebeyas", las cuales, podemos añadir, se enfrentan a patricios refeudales. Mientras dentro del 1% más rico vemos una tendencia de formar una cosmocracia, la cultura plebeya se diversifica. Igual que en el tercer Estado de la Revolución Francesa, en el 99% hay múltiples lenguas, ideas y concepciones, valores, formas de vida, estéticas, acepciones religiosas y políticas.

BIBLIOGRAFÍA

capgemini (2017), *World Wealth Report Latin America*, www.worldwealthreport.com/reports/population/latin_america.

Habermas, Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Kaltmeier, Olaf (2018), Refeudalización. Desigualdad, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI, Wetzlar, UdeG, calas.

Neckel, Sighard (2020), "The refeudalization of modern capitalism", *Journal of Sociology*, núm. 56, 472-486.

Oxfam (2017), *An Economy for the 99%. Oxfam Briefing Paper*, www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-en.pdf.

Piketty, Thomas (2014), *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, Havard University Pres.

Supiot, Alain (2013), "The public—private relation in the context of today's refeudalization", *International Journal of Constitutional Law*, vol. 11, núm. 1, pp. 129-145.

Weber, Max (2006), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Paderborn, Voltmedia.

SEMIOSIS COLONIAL

GUSTAVO VERDESIO

Los términos que usamos los académicos tienen algunas características que, en ocasiones, pueden resultar problemáticas. Una de ellas es que no siempre se usan con el mismo sentido o alcance, es decir, que sus significados pueden variar de usuario a usuario o, a veces, incluso dentro de la obra de un mismo autor. Otro de sus rasgos es el estar sujetos a los dictados de la moda: es frecuente ver expresiones que se usaron, entusiasta y masivamente, durante algunos años para después caer en el más perfecto desuso. Por último, están aquellos términos que tenían o tienen un potencial interpretativo considerable pero que pocos o ninguno, aparte de su autor, tuvieron a bien percibirlo. Este último tipo no es tan frecuente como los otros y merece, salvo mejor opinión, que se haga algún esfuerzo por rescatar esas elaboraciones intelectuales del olvido. La noción "semiosis colonial" es una de ellas.

Ante todo, digamos lo obvio: algunos conceptos, por pertenecer a campos de estudio practicados por un número alto de investigadores, tienen más posibilidades de imponerse en áreas de investigación aledañas o, en ocasiones, muy distantes a la que les dio origen. Otros, por el contrario, surgen de parcelas poco transitadas del quehacer disciplinario. Semiosis colonial es una de ellas, pues su origen está en el pequeño campo de los estudios coloniales. Me refiero a aquel *corpus* de trabajos que se ocupan de la producción simbólica generada en América Latina durante los siglos que duró la dominación española en esas tierras.[1]

[1] Si bien los estudios coloniales sobre la producción en portugués están relacionados por más de un aspecto con los artefactos estudiados por los es-

La expresión surge en medio de una serie de cambios que comenzaron a producirse, durante la segunda mitad de los años ochenta, en los departamentos de lengua y literatura españolas (y latinoamericanas) de algunas universidades de élite en Estados Unidos. En el contexto más amplio de las disciplinas humanísticas en general, en esa misma época, se dieron una serie de discusiones sobre el canon, es decir, sobre la lista de textos que debían leerse obligatoriamente en un programa académico determinado. Algunos, los más conservadores (como Alan Bloom), sostenían que la tradición había consagrado una serie de grandes libros (*the great books*) que occidente considera como obras maestras del pensamiento, del arte o del espíritu. El debate se volvió por momentos apasionado,[2] pues estaba en juego el archivo y, por lo tanto, quienes iban a ser los arcontes que lo administraran.

El asunto del canon no es menor, pues presupone que toda sociedad, que toda cultura tiene una serie de fundamentos, de pilares que la sostienen y que, para ser un buen ciudadano de esa cultura hay que conocer un mínimo de obras, conceptos e ideas que la constituyen. Esa lista de lecturas tiene la función de preservar una tradición cultural, pero también funge como una fuerza forjadora y transformadora de tradiciones, como un aparato modelizador de conciencias. En las universidades de élite de Estados Unidos se debatía acerca de quiénes forman el canon, cómo lo hacen, a través de qué procedimientos, etc. También se discutía si los viejos programas de estudio de inspiración humanística, constituidos casi exclusivamente por autores masculinos, blancos y heteronormativos, eran todavía adecuados para educar a una población universitaria cuya demografía se volvía cada vez más diversa. Todo esto ocurría en el marco de

tudiosos de la colonial española, lo cierto es que rara vez los segundos se han ocupado de textos en portugués.

[2] Apasionado y también, en ocasiones, violento, al punto tal que se dio en llamarlo "las guerras del canon" (*the canon wars*).

esa invención maquiavélica, el multiculturalismo, que operó —y aún opera— como respuesta a la presión social ejercida por los sectores sociales conformados por las minorías étnicas o de género.

En ese marco suceden ciertos cambios en el área de los estudios coloniales. Rolena Adorno, investigadora que adquirió notoriedad por abrir las puertas al estudio de autores indígenas que, como Guamán Poma de Ayala, desplegaban en su escritura una cosmovisión alternativa, comenzó a reflexionar sobre las consecuencias teóricas de gestos o intervenciones académicos como el suyo. Por esa razón, en su intento de encontrar categorías o conceptos que le permitieran dar cuenta, teóricamente, de lo que estaba ocurriendo en su campo de estudio, propuso hablar (como Peter Hulme, que en el mundo angloparlante andaba en una búsqueda similar) de discurso colonial en vez de literatura colonial. La idea era hablar de manifestaciones verbales de todo tipo, a fin de escapar al corsé que constituían las definiciones tradicionales de literatura. De ese modo buscaba hacer lugar, en el campo de estudios, a los artefactos discursivos que, como el largo texto de Guamán Poma, no se conformaban a ese rígido modelo. La *Nueva Corónica y buen gobierno* (como se conoce el libro del citado autor indígena) era un texto híbrido por donde se mirara, entre otras razones, porque contenía una gran cantidad de vocablos y estructuras gramaticales quechua, además de ideas y conceptos pertenecientes al mundo indígena y, no menos importante, una cantidad significativa de ilustraciones que exhibían la influencia de tradiciones visuales no occidentales.

Pero, curiosamente, a pesar de ser Adorno la que analizó ese texto que excedía incluso el concepto de discurso —pues incluía, como se ha dicho, también imágenes— y a pesar de haber percibido la necesidad de usar diferentes términos y nociones para referirse a la producción cultural durante la colonia española, no fue ella quien acuñó la expresión que nos ocupa. Fue Walter Mignolo quien vio que había que encontrar otra forma de entender la riqueza y complejidad de la producción cultural en

tiempos coloniales. Al igual que Hulme y Adorno, Mignolo quería desliteraturizar (pido una disculpa por esta jerga) el campo de estudios con el fin de hacer lugar a manifestaciones culturales que no fueran de naturaleza literaria. Sin embargo, no le bastaba el término elegido por Adorno y Hulme, pues si bien asignaba un lugar para producciones textuales no literarias, todavía no era suficiente para permitir la entrada de artefactos culturales indígenas no-verbales (como los khipus, los códices, las *stellae* y los mapas mesoamericanos, así como también los de Guamám Poma, y los *staffs* o bastones andinos), inclasificables en el marco de las categorías occidentales.

Para dar cuenta de aquellos sistemas de signos, van más allá del dominio de la letra y la literatura, o bien que no pueden ser contenidos por él, y se elabora la noción "semiosis colonial", que abarca todas y cada una de las manifestaciones sígnicas que tienen lugar en una situación colonial.[3] Las ventajas de este tipo de conceptualización son varias. Por un lado, se gana en precisión y en apertura: ahora todos los sistemas de signos usados por los seres humanos en situaciones coloniales tienen un lugar asegurado en los estudios de la disciplina. Por el otro, se establece un criterio implícito de equidad: para los estudiosos, un códice mesoamericano deberá tener tanto valor o importancia como un texto de Bartolomé de las Casas o Alonso de Ercilla. El prestigio de lo escrito y de lo literario debe ser eliminado de las prácticas disciplinarias si lo que se busca es entender las producciones culturales en las situaciones coloniales. El objetivo, entonces, pasa a ser un estudio pormenorizado y exhaustivo de todos los intercambios de mensajes que se producen en contextos coloniales.

Las consecuencias de la elaboración de este concepto no se comprenderían del todo bien si no nos detuviéramos, aunque

[3] Walter Mignolo, "Semiosis colonial: La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas", *Foro Hispánico. Revista de los Países Bajos*, vol. 4, 1992, pp. 11-28.

sea brevemente, en un cambio fundamental que también propuso Mignolo: el cuestionamiento de la noción de canon. Hasta ese momento, en el contexto más amplio de las discusiones sobre el canon en las universidades estadunidenses, la discusión se centraba en qué era necesario leer para ser un buen ciudadano en una cultura o en una sociedad determinadas. A lo sumo, algunos, como Gerald Graff, no se interesaban tanto en la lista de lecturas, sino más bien en la forma en que esas lecturas debían hacerse, es decir, en cómo leer el canon. Sin embargo, la noción de canon permanecía firmemente instalada en el centro de la discusión. En este contexto, Mignolo propone centrarse menos en el concepto de canon que en otro: el de *corpus*.

Un *corpus* es, o debería ser,[4] la totalidad de objetos de estudio existentes o disponibles en un momento dado para un investigador dado. Es decir que no estamos ya ante una lista privilegiada, ante una selección de lo que es relevante para entender una cultura o ser miembro de ella, sino más bien ante la totalidad de la producción de artefactos culturales en un lugar o un periodo determinados. De este modo, se busca evitar la irrupción de sesgos ideológicos que tiñan la visión que tienen los estudiosos de la producción cultural estudiada. Al criterio selectivo del canon, que excluye a aquellas producciones culturales que no le parecen relevantes, Mignolo opone el criterio más ecuménico de un *corpus*, que es un lugar que puede alojar a toda la producción de mensajes y signos en una sociedad en un momento histórico dado.

Estas nociones (semiosis colonial y *corpus*) perderían potencial iluminador o poder explicativo si no se les agregara otro desarrollo teórico que Mignolo propuso casi contemporánea-

[4] No siempre lo es porque, como bien sostiene Mignolo, un corpus es el resultado de los principios que regulan las prácticas del quehacer disciplinario y, por lo tanto, es una construcción disciplinaria (Walter Mignolo, "Tradiciones orales, alfabetizaci6n y literatura (o de las diferencias entre el *corpus* y el canon)", IX *Congreso internacional da associaçao de linguistica e filologia da América Latina*. Campinas, Brasil, 1990, pp. 1-11).

mente: la búsqueda de una hermenéutica que les permita a los investigadores salirse de su propia tradición interpretativa. Por ello, propone un tipo de hermenéutica que haga lugar a la posibilidad de ver el mundo desde diferentes puntos de vista o, mejor aún, situaciones de enunciación. De esta manera, entra a escena lo que Mignolo llama "hermenéutica pluritópica," en oposición a la de tipo monotópico que propone, casi sin darse cuenta, la episteme occidental. En esta nueva forma de encarar el estudio de la producción de signos en las situaciones coloniales, no se puede privilegiar punto de vista alguno, es decir, ninguna situación de enunciación será considerada como preferible a las otras. Esto es importante porque es justo suponer que de nada sirve la inclusión de artefactos indígenas no discursivos al canon si se los estudia o entiende desde la misma perspectiva occidental que antaño los excluía o desdeñaba. La idea, entonces, era leer los artefactos que integran el *corpus* colonial desde perspectivas que presten más atención a sus especificidades (étnicas, culturales, de género, etc.), a fin de parapetarse en un lugar alternativo al ocupado por la mirada colonial o neocolonial predominante.

El conjunto de estas elaboraciones teóricas por parte de Mignolo no debería verse simplemente como mera especulación de escritorio. Por el contrario, estoy convencido de que se trata de una modificación de la mirada del investigador occidental que está inspirada por preocupaciones de tipo social. Una de esas preocupaciones, acaso la principal, surge de una sensibilidad subalternista, la cual reconoce que un marco teórico que no trate a la producción simbólica de los indígenas en un plano de igualdad es, simplemente, reaccionaria y, sobre todo, insuficiente para comprender la situación colonial bajo estudio. Podría argumentar este punto apelando al dato histórico/biográfico (por esos mismos años, Mignolo estuvo vinculado con el grupo latinoamericano de estudios subalternos), pero estoy convencido de que la lógica interna del desarrollo del pensamiento de Mignolo en aquella época es suficiente evidencia: hay un creciente interés por la interacción entre los diferentes sujetos sociales en el marco de la historia, esto hace pasar a un segundo

plano las "verdades" que puedan surgir de prácticas disciplinarias insertas en el marco de la episteme occidental.[5]

La aparición de las nociones "semiosis colonial" y "hermenéutica pluritópica" abrieron caminos que, antes de su irrupción en el campo de estudios, estaban vedados para los investigadores, que en su enorme mayoría pertenecían —y, lamentablemente, siguen, o seguimos perteneciendo— a la sociedad occidental, o al menos al universo cognitivo dominado y regido por valores y concepciones occidentales. Gracias a estos aportes del estudioso argentino, los estudios coloniales se volvieron menos ingenuos, más alerta, y más conscientes de sus propias limitaciones epistemológicas y políticas. A partir de ese momento, los investigadores dispusieron de herramientas teóricas que les permitieron no sólo dar cuenta de un número mucho más vasto de artefactos culturales, sino que además quedaron mejor preparados para hacer lecturas menos etnocéntricas que las que predominaban hasta ese momento en los estudios coloniales.

Las situaciones coloniales de los siglos XVI al XIX son muy diferentes a las configuraciones históricas que caracterizan a nuestro presente (la economía no funciona igual, el sistema político es muy diferente, las reglas de interacción social y la legislación también, etc.), pero seríamos muy ingenuos si creyéramos que el colonialismo ha muerto para siempre. Las matrices de poder que surgieron en la época colonial se han transformado, pero no han desaparecido: sus herederos, sus beneficiarios, continúan dominado las sociedades de la región. Sus valores estéticos, sus criterios de lo que es bueno o relevante en materia de producción cultural perviven, aunque transformados, en el presente. Por eso es importante que sigamos teniendo en cuenta que algunas de las características de las situaciones coloniales del pasado todavía están vivas en toda Latinoamérica. Por ejemplo, es frecuente leer, en estudios sobre las sociedades latinoamericanas del presente, que un porcentaje significativo de los

[5] Walter Mignolo, "Semiosis colonial"..., *op. cit.*, pp. 14-15.

sectores más pobres de sus poblaciones está constituido por descendientes de los indígenas que sufrieron el poder colonial español. Sabemos, además, que tanto los afrodescendientes como los descendientes de indígenas se encuentran entre los sectores con menor acceso a la educación y a la salud.

Por otro lado, la persistencia de un sesgo occidental en la forma en que se considera la producción cultural hace que los artefactos emanados de los sectores más populares sigan careciendo de prestigio o relevancia. Y si bien se ha avanzado mucho, desde los años setenta, en el estudio y valoración de la cultura popular, también es cierto que mucha gente (entre ellos un número importante de influyentes académicos) sigue sin prestarle la debida atención a este tipo de producto. La gravedad del asunto reside, en parte, en que los productores de los mensajes y signos desdeñados en el presente provienen de los sectores de la sociedad que más vínculos tienen con las sociedades indígenas o afrodescendientes del pasado. Los principios y criterios que hacían que en la época colonial se privilegiara o se apreciara tan sólo un puñado de los artefactos que constituían el *corpus* disponible (la totalidad de la semiosis colonial) siguen siendo los mismos que hacen que la "gente de bien" del presente frunza el ceño ante los productos culturales que surgen de las clases populares. Por ello no nos vendría mal recordar que algunas herramientas desarrolladas en campos de estudio que se ocupan del pasado (como semiosis colonial o hermenéutica pluritópica) pueden ayudarnos a pensar las sociedades latinoamericanas de hoy de un modo tal que nuestros estudios se resistan a reproducir la mirada colonial que heredamos.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Rolena (1988), "Nuevas perspectivas en los estudios coloniales hispanoamericanos", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 14, núm. 28, pp. 11- 28.

____ (1986), *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, University of Texas Press.

Bloom, Allan (1987), *The Closing of the American Mind. How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*, Nueva York, Simon & Schuster Inc.

Graff, Gerald (1992), *Beyond the Culture Wars. How Teaching the Conflicts Can Revitalize American Education*, Nueva York: Norton.

Hulme, Peter (1986), *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Londres-Nueva York, Methuen.

Mignolo, Walter (1986), "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)", *Dispositio*, núms. 28-29, pp. 135-160.

____ (1982), "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Luis Iñigo Madrigal (ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo I. Época colonial, Madrid, Cátedra, pp. 57-117.

SIN GARANTÍAS

EDUARDO RESTREPO

Somos el borrador de un texto
que nunca será pasado en limpio
ROBERTO JUARROZ

En la academia y en la imaginación política en América Latina, es cada vez más frecuente encontrarse con argumentaciones reduccionistas y deterministas que operan desde lo que se puede considerar un pensamiento con garantías. No pocas veces apuntaladas en las más nobles intenciones, abundan elaboraciones que simplifican de tal manera el mundo de la vida social y política que todo queda reducido a una "explicación" prefabricada, siempre la misma (la raza, la tradición, la cultura, la colonialidad, el género, la sexualidad o la ontología) y de la que se derivan siempre una serie de correspondencias necesarias (entre posiciones de sujeto, de un lado, y epistemologías, moralidades, identidades y posicionamientos políticos, del otro).

A veces desplegando sofisticados ejercicios conceptuales con no pocos neologismos y convocando a prestigiosos autores, se presentan abstractas argumentaciones que establecen contundentes contrastes: modernidad, occidente, capitalismo, desarrollo y poderes hegemónicos de un lado; del otro se ubican afuera de la modernidad, no occidentales, anticapitalismo, buen vivir, y resistencias y luchas contrahegemónicas. En los vocabularios más academizados, estos contrastes se suelen glosar en términos de giros ontológicos, de opciones decoloniales, de posthumanismos y de diseño alternativos, entre otros andamiajes teóricos. Los pueblos indígenas y afrodescendientes, los movimientos sociales, las mujeres, los migrantes, las sexualidades no normativas y diversos sectores subalternizados son imaginados como los

obvios sujetos y heroicos agentes de las urgentes transformaciones sociales. Así, subjetividades morales, no históricas, son las que garantizan la politicidad de estos sujetos subalternos. Se clausura la contingencia y el disenso como constituyentes de esos sujetos subalternizados, en nombre de una imaginada estabilidad y unicidad que se remonta a los albores de los tiempos.

A pesar de algunos de sus más elaborados proponentes, se van sedimentando vocabularios e inercias discursivas que circulan ampliamente con gran capacidad de interpelación no sólo por los engolosinamientos conceptuales y las emocionalidades que suelen convocar, sino también por las marcaciones morales movilizadas. Se gesta así lo que podrían denominarse narrativas de lo obvio, de corroboración de lo consabido, a partir de las cuales se habilita un escenario teórico y político en el cual parece que sólo queda hacerse del lado de los justos y, así, dormir bien por las noches.

Se introduce, entonces, una hermenéutica de la esperanza propia del pensamiento con garantías en la que se imaginan cartografías de las luchas y prácticas emergentes de los sectores subalternizados, que se corresponden tersamente con los deseos propios. Una hermenéutica de la esperanza que tiende a diluir las fronteras entre cómo nos gustaría que fuera el mundo y lo que es realmente, entre lo que imaginamos como emergencias de unos actores y procesos en puridades idealizadas que resaltamos con ahínco, y las evidencias que no se quieren ver de sus más mundanales y contradictorias existencias.

Puridades idealizadas e incontaminadas éstas, a las que se les endosa ciegamente la salvación del mundo. Estos sujetos imaginados como pura lucha, pura claridad contrahegemónica, constituyen las antípodas de un nosotros que *de facto* sólo puede operar como comité de aplausos de aquellos pulcros sujetos. Contaminados nosotros por el capitalismo, por la modernidad, por el eurocentrismo, sólo nos queda el lugar de atestiguar y pregonar sus emancipadoras gestas. Al igual que hace unos decenios el proletariado, como el idealizado sujeto de la revolución, emanciparía a la humanidad de la lucha de clases, estos

nuevos sujetos idealizados aparecen en esa hermenéutica de la esperanza como unos otros radicales que nos salvarán finalmente de nuestras desgracias.

Este pensamiento con garantías, que se habita febrilmente desde las más sólidas certezas teóricas y políticas, tiene múltiples efectos en el mundo. De un lado, en lo más inmediato, puede contribuir a galvanizar ciertas subjetividades políticas y movilizaciones, ya que constituye un insumo discursivo y emocional poderoso. Del otro, y por eso mismo, a mediano y largo plazo, este pensamiento con garantías empobrece y aplana el imaginario político y teórico, socavando las condiciones de posibilidad de prácticas de transformación más orgánicamente articuladas a los contradictorios entramados del despojo, explotación, dominación y sujeción.

Por supuesto que el pensamiento, la teoría y la investigación, no son exterioridades de una política orientada a disputar los órdenes sociales dominantes. Por ello, clausurar o aplanar el pensamiento en nombre de una posición política es una nefasta estrategia cuando se encuentra en juego la interrupción de privilegios. Si contar mejores historias, suele habilitar mejores estrategias políticas, entonces este es el urgente papel de un pensamiento sin garantías.[1]

FORCEJEANDO CON LOS ÁNGELES

Sin garantías es una expresión que ha sido utilizada por diversos autores para referirse al estilo de trabajo intelectual y político de Stuart Hall[2] en particular y, de manera general, al de una vertien-

[1] Lawrence Grossberg, *Under the Cover of Chaos. Trump and the Battle for the American Right*, Londres, Pluto Press, 2018.

[2] Stuart Hall nació en Jamaica a comienzos de los años treinta del siglo pasado bajo el régimen colonial británico. En 1952, viajó a Inglaterra para realizar

te del campo transdisciplinario de los estudios culturales con la que su trabajo ha estado estrechamente asociado. No obstante, en América Latina encontramos diversas articulaciones académicas de lo que significa un pensamiento y una práctica política sin garantías, algunas incluso elaboradas de manera autónoma y sin relación con el trabajo de Hall.

En relación con Hall, son varios los componentes que están en juego en su pensamiento sin garantías. En primer lugar, sin garantías busca resaltar una práctica de cuestionamiento radical a cualquier tipo de reduccionismo teórico o político que instala un conjunto de certezas y clausura el pensamiento. Los reduccionismos operan a partir de una "explicación" prefabricada que se impone violentamente sobre el mundo; por lo cual, independientemente de lo que se esté enfrentando o tratando de entender, siempre se tienen de antemano las respuestas. Se subsume, a la fuerza, la heterogénea complejidad de la vida social a esa "explicación" consabida, que se impone siempre ante cualquier situación.

El economicismo, o marxismo vulgar, es el reduccionismo a la economía de cualquier aspecto o problemática de la existencia social. Todo es en últimas, cuando no de entrada, "explicado" por la economía. No hay nada más que realmente importe: lo otro es epifenómeno, reflejo, una derivación directa y mecánica de la economía. Hall cuestionó fuertemente este reduccionismo. De ahí su expresión de forcejeo con los ángeles para dar cuenta de su apropiación en permanente tensión con las teorías marxis-

---

sus estudios universitarios, donde residió el resto de su vida hasta su muerte a los 82 años. Además de ser central en el surgimiento y consolidación de los estudios culturales al liderar el Centro de Estudios Culturales en Birmingham y posteriormente como profesor de la Open University, Hall se convirtió en una destacada figura pública en Gran Bretaña. Desde su posición de "izquierdista independiente" que abogaba por un "socialismo democrático", a partir de los años cincuenta contribuyó con el nacimiento de la nueva izquierda y se mantuvo por varios años como uno de los referentes intelectuales del campo político británico. Sus análisis del thatcherismo y la "revolución neoliberal" fueron tan mordaces como sus cuestionamientos a las miopías teóricas y políticas tanto de las izquierdas más convencionales como del laborismo en Reino Unido.

tas de su época y su cuestionamiento al economicismo.[3] Ahora bien, decir que no todo se reduce a la economía, no significa que la economía no sea relevante de ninguna manera.

El economicismo no es el único reduccionismo, aunque para los años cincuenta y sesenta del siglo pasado era dominante en el sentido común intelectual y político de quienes se imaginaban adscritos a diferentes tendencias del pensamiento crítico. Hoy el culturalismo[4] es quizá el reduccionismo más insidioso y extendido en nuestro sentido común, aunque también ocupan un importante lugar reduccionismos como el de lo inconsciente, el del género, el de la colonialidad, el de la sexualidad, el del buen vivir o el de la ontología política. No es que la cultura, el inconsciente, el género, la sexualidad, la colonialidad, la raza o la ontología política no tengan nada que decir sobre nuestro presente, sino el entendimiento de lo que nos constituye, de las disputas en torno a lo que somos y los entramados de sentido que articulan nuestras experiencias vividas no se agotan, de una vez y para siempre, en unas burdas y osificadas verdades ya consabidas.

[3] Stuart Hall, "Estudios culturales y sus legados teóricos", en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Envión Editores-IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar, 2010 [1992], pp. 51-71.

[4] En los últimos decenios, hemos atestiguado el radical empobrecimiento de la imaginación teórica y política asociado con un incontestado lugar dominante de una ontologizada y fetichizada noción de cultura. En la academia y en las luchas políticas, sobre todo desde los años noventa, el concepto de cultura ha dejado de ser concebido como un principio de inteligibilidad acotado a una dimensión constitutiva de la vida social y política, para convertirse en una "obvia" entidad existente en el mundo garante de las más primordiales esencialidades cristalizadas como una auténtica e inconmensurable otredad. De esta noción ontologizada y fetichizada de cultura se deriva una parte importante del vocabulario político y de las tecnologías de administración de la diferencia que clausuran la política en el derecho, es decir, que desplazan las disputas por la transformación radical del mundo, hacia unas movilizaciones y demandas por el reconocimiento de sus derechos a la diversidad. *Cfr.* Luis Reygadas, "La desigualdad después del (multi)culturalismo", en Ángela Giglia, Carlos Garma y Anna Paula de Teresa (eds.), *¿A dónde va la antropología?*, México, UAM-Iztapalapa, 2007, pp. 341-364.

En segundo lugar, desde Hall un pensamiento sin garantías cuestiona los determinismos propios de una conceptualización simple o expresiva de la totalidad histórico-social. Para un pensamiento sin garantías no hay un "nivel" que determine directamente o en última instancia los otros "niveles" o "componentes" de la totalidad histórico-social. Antes que una totalidad expresiva simple, de "necesarias correspondencias", el pensamiento sin garantías en Hall se plantea la de una unidad en diferencia de "no necesarias correspondencias". Esto implica que no se puede deducir un "nivel" o "componente" de esta totalidad histórico-social de otro "nivel" o "componente".

En este punto, el pensamiento sin garantías en Hall se distancia de los esencialismos a los que suelen apelar la teoría social y la imaginación política. Desde un pensamiento sin garantías, como el de Hall, si la totalidad social es una unidad en diferencia donde no hay "necesarias correspondencias", no se puede apelar a las clausuras esencialistas para sustentar nuestras interpretaciones del mundo social y de la vida política. De una posición social no se deriva, simple y mecánicamente, una específica experiencia, epistemología, moral, ideología o política. De la posición social de obrero, indígena (o negro), mujer o lesbiana no se deriva transparente y directamente una experiencia, epistemología, moral, ideología y política anticapitalista, decolonial, feminista o antiheterosexista. Estas experiencias, epistemologías, morales, ideologías y políticas se producen históricamente en correlaciones de fuerzas que habilitan o clausuran tales posicionamientos. Esto no quiere decir que las posiciones sociales simplemente no importen ni que nunca tengan nada que ver con tales posicionamientos. Claro que suelen tener un lugar en tales posicionamientos, pero no es el de la necesaria correspondencia, el de las derivaciones simples y mecánicas que suelen suponerse desde un pensamiento con garantías.

Finalmente, en contraste con las pretensiones de poseer una teoría o política universalmente infalible y absoluta, un pensamiento sin garantías se asume como radicalmente contextual. Cuando se cuenta con estas "verdades" generales garantizadas

por esa teoría o política universal, no es necesario dilapidar el tiempo descendiendo de las cumbres de los altos niveles de abstracción hacia la mundanalidad de los densos entramados que habilitan concretamente las historias y vidas de gentes realmente existentes. Cuando se abordan gentes y mundos concretos, es sólo para ilustrar estas verdades generales que se poseen de antemano. Estas gentes y mundos suelen ser convocados sólo para corroborar lo que ya se sabe. Son simples ilustraciones que no emergen para desestabilizar las certezas del pensamiento con garantías.

En contraste, un pensamiento sin garantías como el de Hall es radicalmente contextual. No se mueve cómodamente en esas altas generalizaciones, no se queda en las altas cumbres de las angelicales abstracciones propias de las elucubraciones de genialidades ilustradas, sino que opera en lo mundanal de las entramadas, heterogéneas y contradictorias existencias de gentes, lugares y tiempos concretos. Al pensamiento sin garantías le interesa mapear, a partir de una estrategia de contextualización, los específicos amarres de sentidos, prácticas y artefactos donde se juegan las diferencias. Nunca asume que ya sabe que está en juego en un contexto dado, no se oblitera su indagación empíricamente orientada en nombre de unas vaporosas generalizaciones.

No obstante, un pensamiento sin garantías no es una apología a un empirismo que se imagina como anterioridad o exterioridad de la teoría. Para un pensamiento sin garantías como el de Hall la teoría importa, es indispensable, aunque no es un propósito en sí misma. Lo concreto es conceptualmente constituido, pero en impuridades y en una escala donde las diferencias que hacen la diferencia importan. Así, antes que un ejercicio de imponer o corroborar la teoría, Hall prefiere referirse a su labor como teorización, una que no oblitera el mundo, sino que habilita la conceptualización en tensión desde lo concreto. Una rigurosa práctica teórica en articulación, podría decirse, es lo que caracteriza a un pensamiento sin garantías.

Comprender el mundo que se busca transformar desde un pensamiento sin garantías, es entendido por Hall como respon-

sabilidad política de los intelectuales. Esto no significaba que Hall se inscribiera en concepciones iluministas o vanguardistas del intelectual. Sus disputas desde finales de los años cincuenta con los partidos comunistas y con el estalinismo lo ubicaron como una de las figuras más destacadas de la nueva izquierda en Gran Bretaña. Entre otras cosas, esto significó que Hall cuestionara la arrogancia intelectual encarnada por el iluminismo. Aunque, desde un prisma gramsciano, los intelectuales tenían la responsabilidad política de comprender el mundo que se buscaba transformar, esto no significaba que eran los únicos que producían este conocimiento ni que lo hacían ensimismados y aislados en sus torres de cristal. Las comprensiones buscadas no eran absolutas, sino que eran situadas y parciales, puesto que estaban orientadas a entender la coyuntura, que operaban en el nivel de lo concreto y de la especificidad histórica.

Hall nunca concibió a la gente como masas enceguecidas y paralizadas por la falsa conciencia ni a los intelectuales como los destinados a remover este velo con sus reveladoras verdades. Al contrario, parte importante de sus aportes (y no sólo los de aquellos años donde predominaba la problemática marxista) consistió en entender lo desacertado que era pensar en clave de falsa conciencia. Más complejo aún: nunca buscó hablar por otros, ni siquiera cuando fue tantas veces invitado a hacerlo como intelectual negro, como sujeto colonial o como figura fundadora de los estudios culturales.

No era pues la teoría por la teoría, el conocimiento por el conocimiento en sí mismo lo que orientaba los esfuerzos intelectuales de Hall. Así, se oponía a la fetichización de la teoría, es decir, a la práctica de juguetear vaporosamente con categorías en un plano de generalidad que poco o nada dice sobre situaciones históricas concretas.[5] Antes que producir teoría en abstracto, lo que le interesaba era teorizar desde lo concreto: "Todos necesitamos traducir constantemente ideas y conceptos en situacio-

[5] Lawrence Grossberg, *Under the Cover of Chaos...*, *op. cit.*

nes específicas: esta continua necesidad de traducción es, de nuevo, lo que he denominado 'teorizar'".[6] Teorizar sería un proceso, uno que implica transformaciones y desplazamientos. De ahí que el propósito de su trabajo intelectual no es producir teoría en sí misma, y menos una teoría que adquiere sentido de forma autorreferencial sin mayores conexiones con ciertas problemáticas del mundo que lo hacen a uno vibrar y sobre las cuales se hace imperativo comprender.

EL ELOGIO DE LA DIFICULTAD

Al recibir el título de doctor *honoris causa* otorgado por la Universidad del Valle (Cali) en 1980, el filósofo autodidacta colombiano Estanislao Zuleta leyó uno de sus ahora más famosos textos: "El elogio de la dificultad". No son pocas las cosas que han cambiado desde entonces. Casi que son mundos inconmensurables aquél de los setenta que inspiró a Zuleta y el nuestro del segundo decenio del siglo XXI. Muchas cosas nos separan, pero la proverbial lucidez de aquel ensayo se mantiene en su conjunto.

En este ensayo, el autor nos invita a posicionarnos desde una ética de la dificultad, abandonando las facilerías de los totalitarismos epistémicos y políticos a los que tan a menudo nos entregamos. A lo que más tememos los seres humanos, argumenta Zuleta, no es a la muerte o el sacrificio propios (a los que en no pocas ocasiones nos arrojamos con pasión), sino a ponernos realmente en cuestión. El mayor temor, el que pocos están dispuestos a asumir, es interrumpir los supuestos sobre los que se edifican nuestras más profundas verdades.

[6] Stuart Hall, Cultura y poder. *Conversaciones sobre los* cultural studies. *Entrevista realizada por Miguel Mellino,* Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2011 [2007], p. 30.

En contraste con este facilismo, Zuleta nos convoca a asumir la dificultad de explicitar y cuestionar nuestras certezas. Para hacerlo, tenemos que empezar con abandonar la manera en que deseamos, es decir, debemos dejar de esperar seguridades absolutas, tanto en el amor o la vida cotidiana, como en la teoría o la política. Se mofa de que el problema no es que no seamos capaces de lograr nuestros más preciados sueños, sino que ineluctablemente deseamos mal. Deseamos relaciones eternas, inamovibles y serenas; en vez de relaciones perdibles, cambiantes y apasionadas; anhelamos teorías, libros y autores en los que encontremos todas las respuestas, en vez de teorías, libros y autores en borrador, parciales y contradictorios que nos inviten a plantearnos nuestras propias preguntas. Añoramos las monumentales rupturas que establecen el día cero y regímenes políticos donde ya esté todo resuelto, donde se reúnan finalmente todos los buenos y los justos; en vez de disímiles procesos disputados y una vida social y política en la que todavía nos acucian los problemas.

También tenemos que reconocer y trascender lo que llama la "no reciprocidad lógica". Esto es, un razonamiento en el que se juzgan con criterios totalmente opuestos los argumentos de los demás y los propios. Zuleta plantea que, si uno se imagina a sí mismo en el lugar de la verdad, si el pensamiento propio no es más que la minuciosa transcripción objetiva de la realidad, cualquier discurso que se diferencie del propio es por esa simple razón sospechoso de inminente falsedad. Más aún, esa falsedad no puede deberse más que a un craso error de ese otro: un error de cálculo debido a sus condicionamientos esenciales o, peor aún, a una perversa intención no confesada de enmascarar la verdad que el discurso propio encarna como mapa mismo de la realidad.

Esta "no reciprocidad lógica" aplica el burdo esencialismo a los errores o aciertos de los demás, es decir, sus equivocaciones o adecuaciones no pueden dejar de ser sino pura manifestación de lo que ellos son esencialmente (hombre, mujer, blanco, indígena, negro, hegemónico, subalterno). Un hombre blanco no

puede dejar de estar perversamente equivocado, mientras que una mujer negra siempre estará transparentemente en lo cierto ya que se circunscriben y no pueden escapar a sus verdaderas esencias. Sus cegueras y aciertos no pueden ser nada más que eso, la manifestación mecánica y directa de lo que ineluctablemente son. En contraste, a nuestro pensamiento, incluyendo sus equivocaciones (las que no se suele reconocer con frecuencia), les aplicamos lo que Zuleta denomina el circunstancialismo, es decir, tomamos en consideración las circunstancias que lo posibilitaron.

Por eso Zuleta aboga por que asumamos el coraje de reconocer cómo opera esta "no reciprocidad lógica" obliterando no sólo nuestros argumentos, sino también los de los demás.

Desde la "no reciprocidad lógica" se puede defender cualquier argumento, incluso uno que raye con lo delirante. Nunca se asume una conversación, polémica o no, apasionada o serena, porque desde este razonamiento, se cancelan de entrada las condiciones para que ocurra. Si nuestros argumentos son sólidos, entonces no necesitan las facilerías de esas estratagemas para ser expuestos y defendidos.

Elogio de la dificultad es el horizonte epistémico y ético en el que se inscriben gran parte de los malestares y posicionamientos que aún nos urgen. Las certezas del pensamiento y de la práctica facilista instaura verdades y sujetos morales absolutos, estabiliza respuestas prefabricadas, clausura cuestionamientos incómodos, marca herejías y disidencias. Ese elogio de la dificultad para como deseamos y conversamos es una propuesta muy cercana a lo que hemos denominado un pensamiento sin garantías. Escrito como ensayo y en otro vocabulario, confluye con el estilo intelectual y político de Stuart Hall. Ambos son síntomas de sus urgencias y encrucijadas no circunscritas a dos individuos. Ambos convocándonos a habitar desde la complejidad, lo parcial y situado, la dificultad y la no garantía, de nuestras interpretaciones y prácticas.

UN FANTASMA RECORRE EL MUNDO

En 2015, se publicó en el primer número de *Intervenciones en estudios culturales: revista no indexada* el manifiesto "Por una nueva imaginación social y política en América Latina". Escrito un año antes desde un núcleo de académicos que constituían la Red de Postgrados en Políticas y Estudios Culturales de CLACSO, y firmado por decenas de colegas, este manifiesto es otro referente de lo que hemos denominado un estilo de pensamiento y práctica sin garantías.

Este manifiesto se escribe para ofrecer alternativas a los efectos paralizantes de los reduccionismos y determinismos que se han ido crecientemente posicionando en la imaginación teórica y política en nuestros países y región. Estas alternativas suponen propiciar "una nueva imaginación política y social radicalmente contextual en América Latina".[7] Para catalizar esta nueva imaginación política y social, no puede primar una apelación a descartar de tajo y en bloque los linajes teóricos occidentales (como si esto fuera incluso posible), sino a asumir que estos linajes "son a la vez indispensables e inadecuados para los mundos que vivimos."[8]

Desde los autores y firmantes del manifiesto, se hace urgente interrumpir las facilerías que esgrimen abstractas exterioridades constitutivas de occidente desde las cuales se afincan "apologías a opciones antimodernas donde indianidades orientalizadas aparecen como salvadores nativos ecológicos y transparentes garantes de privilegios epistémicos y políticos". Los cuestionamientos a la modernidad requieren de elaboraciones más contextuadas y lugarizadas, ya que "las modernidades son mucho más densas y heterogéneas de lo que aparece en las narrativas antimodernas que hoy circulan".[9]

[7] Alejandro Grimson *et al.*, "Por una nueva imaginación social y política en América Latina (Manifiesto)", *Intervenciones en estudios culturales: revista no indexada*, núm. 1, 2014, p. 30.

[8] *Ibid.* p. 25.

[9] *Ibid.*, p. 28.

Esta nueva imaginación política y social supone, según los autores y firmantes del Manifiesto, un contextualismo radical que cuestiona los reduccionismos derivados de los asépticos distanciamientos de un establecimiento académico ensimismado y atareado en producir *papers* para alimentar las demandas de indicadores fetichizados por las burocracias universitarias, así como los reduccionismos consecuencia de los cerramientos subalternistas "que idealiza a los sujetos sociales, abdicando el análisis situado de sus contradicciones y legitimando descontextualizadamente el habla de los subalternos".[10]

En el manifiesto, no se habla de un determinismo de clase o de un economicismo, pero tampoco se considera que la clase social y la economía no tengan ningún lugar en las explicaciones. Los autores y firmantes del manifiesto también cuestionan la simple sustitución del reduccionismo a la economía por el reduccionismo a la cultura, abogan por una nueva imaginación política y social que tome distancia de los economicismos de antaño y de los culturalismos de hoy:

> El entusiasmo que desató el llamado "giro cultural" de fines del siglo xx habilitó el pasaje del viejo reduccionismo economicista a un festín de símbolos desustancializados de un nuevo culturalismo. Este reduccionismo a lo cultural dejó de lado la estrecha relación de la significación con la organización de la vida económica y las prácticas políticas. La esterilidad de esta desvinculación confunde una distinción analítica con una distinción ontológica.[11]

En una dirección que resuena con un pensamiento sin garantías como el de Hall, en el manifiesto se argumenta que esta nueva imaginación social y política no puede ser determinista, lo que no significa que se desconozcan las particulares configuraciones y tendencias históricas que deben ser trazadas de manera contextual. Esto es, rechazar el determinismo, sin desconocer las

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*, p. 29.

específicas determinaciones: "No ser deterministas no implica evadir de modo persistente las tendencias y articulaciones históricas concretas, ni desconocer la existencia de confrontaciones que aluden a lenguajes sociales, que corren el riesgo de ser actualmente los clivajes negados".[12]

Este cuestionamiento del determinismo y los esencialismos derivados no es zanjado en el manifiesto en una apología a la indeterminación, a la contingencia absoluta ni a un relativismo reencauchado:

> Resulta crucial asumir que los derroteros sociales y políticos no son naturales ni necesarios, pero tampoco descarnadamente arbitrarios. Allí la noción de "contingencia" realiza una contribución decisiva que no se confunde con el indeterminismo. El entierro de las nociones de causalidad mecánicas no puede trasladar al basurero de la historia la noción de que los contextos establecen un límite de lo posible, así como instituyen modalidades hegemónicas de confrontación.[13]

No pueden ser más evidentes las confluencias de los criterios que definen la propuesta de esta nueva imaginación social y política en América Latina de los aspectos que expusimos en relación con un pensamiento sin garantías. Ambos reaccionan a los aplanamientos teóricos y políticos que, en nombre de vaporosas generalidades en los que reposan certezas derivadas de reduccionismos y determinismos, introducen poderosas ortodoxias y aplanan las realidades concretas que, en su heterogeneidad, específicos entramados y contrariedades, urgen ser interpretadas y transformadas. Este espectro es el que hoy recorre el mundo, uno que no claudica ante las facilerías de clausuras morales, de violencias epistémicas y aplanamientos del pensamiento.

[12] *Ibid.*, p. 27.

[13] *Ibid.*, p. 29.

CONCLUSIONES

El deseo de contar con teorías y países de cucaña es difícilmente abrazado con fervor, sobre todo cuando se logran presentar como expresiones contrahegemónicas o subalternas. No obstante, en las posibilidades de éxito o fracaso de la praxis colectiva, tiene un importante lugar entender lo más adecuada y densamente posible lo que está en juego, los particulares campos de fuerza y líneas de determinación que establecían los alcances y límites de las disputas, las estrategias de transformación política en tales sociedades y momentos. Este es el lugar y la urgencia de un pensamiento y práctica sin garantías. Este pensamiento y práctica supone descender de las alambicadas elaboraciones de genialidades iluminadas hacia estudios contextuales de lo mundanal y de lo concreto, donde las cosas no necesariamente son como nos gustaría que fueran, donde no se tienen de antemano las respuestas derivadas de indiscutidas verdades.

No se puede negar que esta es una labor difícil; una tarea, incluso, a la que no nos entregamos impunemente ya que no sólo suele ponernos en cuestión a nosotros mismos, sino que probablemente nos cobren con furia quienes se imaginan del lado de los justos. También supone, en la América Latina de hoy, nadar contra la dominante corriente de celebrar ciegamente interpretaciones aplanadas y moralizantes de las condiciones y disputas que constituyen nuestro más urgente y situado presente.

BIBLIOGRAFÍA

Grossberg, Lawrence (2018), *Under the Cover of Chaos. Trump and the Battle for the American Right*, Londres, Pluto Press.

Hall, Stuart (2011 [2007]), *Cultura y poder. Conversaciones sobre los* cultural studies. *Entrevista realizada por Miguel Mellino*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

_____(2010a [1992]), "Estudios culturales y sus legados teóricos", en *ibid.*, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Envión Editores/IEP/Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 51-71.

_____(2010b [1983]), "El problema de la ideología: el marxismo sin garantías", en *ibid.*, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Envión Editores/iep/Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 133-153.

Zuleta, Estanislao (2004 [1980]), "El elogio de la dificultad", en *El elogio de la dificultad y otros ensayos*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, pp. 9-16.

SUMAK KAWSAY/SUMAK QAMAÑA/BUEN VIVIR

ODÍN ÁVILA ROJAS

INTRODUCCIÓN

Pensar los conceptos de *sumak kawsay/sumak qamaña* exige una reflexión de revisión histórica y crítica política desde la interdisciplinaridad entre las ciencias sociales y las humanidades. Su estudio cada vez más ha necesitado de la articulación de herramientas conceptuales entre la historia, la antropología y la ciencia política para explicar ¿por qué una combinación de palabras de origen indígena se ha convertido en uno de los temas centrales en la discusión de la descolonización? Para responder a esta pregunta, es importante rastrear y ubicar el surgimiento de dichos vocablos, después, hacer un análisis de sus usos políticos e ideológicos y, por último, es necesario definir el lugar que ocupan éstos en la discusión vigente entre el indigenismo, indianismo, el multiculturalismo y, en términos generales, la descolonización del sujeto indio en América Latina.

RASTREO DE SUS ORÍGENES

El *sumak kawsay* (traducido en castellano como buen vivir) y *sumak qamaña* (interpretado en español como vivir bien) son dos conceptos polisémicos, cuyo significado es asociado en términos generales a la visión de armonía y equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza que tienen las comunidades ayma-

ras, quechuas y otros pueblos de la región andina en América Latina. Según intelectuales como Simón Yampara,[1] Mario Torrez[2] y Fernando Huanacuni,[3] que han trabajado este tipo de conceptos en el campo de la filosofía, la existencia de los vivires bien (en plural, porque hay distintas versiones) muestra que hay un pensamiento indígena nacido de las comunidades y que incluso su elaboración proviene directamente de las generaciones y colectividades que conformaban a las civilizaciones anteriores a la colonización.

Sin embargo, si se hace un rastreo de los vivires bien no hay un registro confiable con relación a que los pueblos indígenas desde antes de la colonización manejaran en su lenguaje y cosmovisión dicha concepción. Aunque es importante mencionar que en la historia de estos pueblos se sabe que tenían una visión en la que era relevante la naturaleza en la vida comunitaria, en sus creencias ideológicas y religiosas. Por lo menos, una visión que manifestaba una mayor consciencia sobre la naturaleza que la existente en las sociedades modernas. Incluso en los pueblos indígenas actuales, todavía se puede identificar que hay algunos elementos de las cosmovisiones ancestrales que sobreviven y que se encuentran combinados con creencias y prácticas rituales católico-cristianas en las poblaciones que integran las comunidades.

Pero eso no significa que los indígenas a esas ideas le hayan nombrado *sumak qamaña* o *sumak kawsay*. Incluso, dicho tér-

[1] Simón Yampara, "La institucionalidad del ayllu: los territorios andinos continuos y discontinuos", en Simon Yampara *et al.* (comps.), *Pacha. Los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino*, La Paz: CADA, pp. 15-44.

[2] Mario Torrez, 2001, "Estructura y proceso de desarrollo del qamaña/espacio de bienestar", en Simon Yampara *et al.* (comp.), *Pacha. Los aymaras...*, *op. cit.*, pp 45-70); Mario Torrez, "El concepto de Qamaña", en Javier Medina, *Sumak Qamaña. Por una convivialidad postindustrial*, La Paz, Editorial Garza Azul, 2006, pp. 29-49.

[3] Fernando Huanacuni, *Buen Vivir/Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, CAB-III/Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010.

mino no aparece registrado como una formulación filosófica o vinculada con la cosmovisión indígena, sino de forma separada en diccionarios elaborados por sacerdotes que buscaban dar registro en castellano de los vocablos de los pueblos conquistados. Muestra de ello es el caso del sacerdote Ludovico Bertonio,[4] quien hizo el primer diccionario aymara en la región andina y en el que escribió la palabra *qamaña*, pero no recuperó *sumak* por considerar a ésta de origen quechua. En este caso, se hace evidente cómo la formulación de los vivires bien ni siquiera estaba propiamente en la mentalidad ancestral de los pueblos indígenas y su recuperación más bien respondió a un ejercicio de traducción de sacerdotes cristianos con vocación indigenista para recuperar lo que ellos entendían de los colonizados.

Por lo tanto, la unión de los dos vocablos comenzó a darse hasta los años setenta del siglo XX, cuando antropólogos como Tristán Platt[5] John Murra[6] y Dominique Temple[7] expresaron interés en estudiar el funcionamiento comunitario andino y vinculan en sus explicaciones la reciprocidad y la lógica del don (dar-recibir y restituir) con la cosmovisión de las comunidades a partir de palabras como *qamaña*, cuya traducción en aymara es la siguiente: lugar de existencia de la vida. Más adelante, vocablos como *qamaña*, *sumaq* y *kawsay* comienzan a estar presentes en los debates filosóficos de intelectuales indígenas y mestizos con una actitud indigenista e interesados en recuperar una especie de pensamiento originario con base en el capital cultural y académico aprendido en distintas universidades de América Latina.

[4] Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara*, La Paz, IEB-ASDI, 2008.

[5] Tristán Platt, Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina, La Paz, CIPCA, 1976.

[6] John Murra, *La organización económica del Estado inca*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

[7] Dominique Temple, *La dialéctica del don*, La Paz, HISBOL, 1995.

Hay que explicar que el indigenismo en Bolivia —como sucedió en otros países latinoamericanos a lo largo del siglo XX— tuvo sus manifestaciones desde la literatura y filosofía hasta las políticas del proyecto estatal impuesto por los grupos de poder mestizos para incorporar a los pueblos indígenas a las instituciones y sociedades modernas. Como mencionan Roberto Choque Canqui[8] y Henri Favre,[9] el indigenismo es la ideología formulada por los grupos mestizos para reivindicar la cultura y diversidad étnica de los pueblos indígenas desde un capital cultural e intelectual ajeno a éstos. El indigenismo con las dinámicas del neoliberalismo y la presente centuria se actualizaron en el discurso de los derechos multiculturales.

También es importante mencionar que esta actitud indigenista se hizo evidente en casos como en el ecuatoriano, en el que el concepto de *sumak qamaña* se usó en los discursos de los líderes sociales y formó parte del lenguaje de las movilizaciones con una mayoría poblacional indígena en la época que abarcó entre los noventa y el primer decenio del presente siglo. Luego, el concepto ecuatoriano de *sumak qamaña* fue usado de referente para que otros países crearan su propia versión de vivires bien, como sucedió en Bolivia. La creación de la versión boliviana de este concepto apareció por primera vez en los discursos de David Choquehuanca, ministro de Relaciones Exteriores de este país y quien hizo popular el término polisémico con sus *25 postulados para entender el vivir bien*,[10] que fue producto de una entrevista que le hicieron durante su cargo político.

Un texto que hasta la fecha causa controversias sobre el tema y en el que Choquehuanca plantea un proyecto de nación indí-

[8] Roberto Choque Canqui, *El indigenismo y los movimientos indígenas en Bolivia*, La Paz, Unidad de Investigaciones Históricas-PAKAXA, 2014.

[9] Henri Favre, *El indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

[10] David Choquehuanca, "25 postulados para entender el vivir bien", Bogotá, Filosofía del Buen Vivir, 2013, https://filosofiadelbuenvivir.com/2013/06/01/25-postulados-para-entender-el-vivir-bien/.

gena con los siguientes ejes: aceptar las diferencias; priorizar los derechos de la *pachamama*; saber comer y beber; saber danzar; saber trabajar con reciprocidad; retomar el *Abya Yala*, protección de las semillas y la recuperación de la agricultura; saber comunicarse, interactuar y escuchar a los mayores en las comunidades andinas; el vivir bien no es "vivir mejor" y, por último, recuperación de recursos naturales para ejercer la soberanía de los pueblos aymara-quechuas.

Además, Choquehuanca vinculó la idea del vivir bien con el reconocimiento jurídico y político de derechos multiculturales, así como la valorización de la naturaleza como sujeto activo de la vida social. Se debe señalar que el multiculturalismo en América Latina, por un lado, llegó en los años ochenta con el neoliberalismo como modelo económico ofertado a los países de la región y estrategia para incorporar a la diversidad cultural y étnica al mercado internacional. Por otra parte, la lógica multicultural, en esa misma época, fue reproducida a través de la labor de eclesiásticos de base y organizaciones no gubernamentales en las distintas comunidades indígenas para fomentar los principios, prácticas democráticas y derechos ciudadanos en casos de naciones donde se buscó integrar la diversidad étnica a las instituciones de la política moderna.[11]

En este sentido, el vivir bien se convirtió en una estrategia multicultural y actualizadora del indigenismo en países como Bolivia para no sólo para incorporar al indígena en el proyecto estatal, sino también al mercado internacional. Pero no nada más eso, también el *sumak qamaña* ha tenido su uso político, como el que le dio Evo Morales durante sus tres periodos de mandato (2006-2019) y en el que, a partir de este tipo de ideas y estrategias indigenistas y multiculturales, legitimó su proyecto de Estado Plurinacional tanto en términos ideológicos como hegemónicos. Prueba de ello es el programa que Evo Morales for-

[11] José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

muló junto con Álvaro García Linera: "Juntos vamos bien para vivir bien"[12] en el que se trató de implementar dicha idea en el campo de las políticas públicas.

ESTRATEGIA IDEOLÓGICA Y POLÍTICA

La idea sobre que el gobierno de Morales usó al vivir bien como estrategia ideológica y política fue expresada en los siguientes dos sentidos: el primero refiere a legitimar el proyecto de Estado Plurinacional, como ya fue mencionado, mientras que el segundo consistió en la neutralización de la acción de la disidencia de líderes sindicales como Felipe Quispe y la organización de los pueblos con base en el indianismo. Con respecto a la utilización del vivir bien como elemento ideológico que hubo por parte del gobierno de Morales, es importante mencionar que respondió a la necesidad de la creación de un mito político fundante del Estado Plurinacional, cuyo objetivo era hacer que la consciencia y el imaginario colectivo se identificaran con las élites en el poder para permitir la materialización de un proyecto de nación común guiado por una concepción indigenista y multicultural de la figura de los pueblos indígenas.

Hay que señalar que la idea de mito, como han enseñado George Sore, José Carlos Mariátegui y Antonio Gramsci[13] motiva, por un lado, a la acción y organización política de la sociedad al conectar las creencias religiosas y culturales populares de ésta con la posibilidad de llevar a cabo un proyecto de nación y Estado determinado. Por otra parte, el mito, al tener un papel legiti-

[12] Evo Morales y Álvaro García Linera, "*Juntos vamos bien para vivir bien*", versión resumida del programa presentado ante el Órgano Electoral Plurinacional, La Paz, MAS/IPSP, 2015.

[13] Odín Ávila Rojas, Indianismo vs. vivir bien: la disputa vigente del indio en Bolivia, Popayán: Universidad del Cauca, 2020.

mador y fundante, también sirve como estrategia hegemonizadora de las relaciones estatales y permite influir en la producción de consensos entre los diversos sujetos que integran la esfera de lo social mediante figuras o imágenes ideológicas.

Ejemplo de ello es la Madre Tierra o Pachamama que de manera reiterada se encuentra en los postulados del vivir bien. ¿Cuál es el mito de la Pachamama? Según la leyenda, en tiempos ancestrales dos hermanos, Pachacamac y Wakon, se disputaban el amor de Pachamama, una mujer joven, quien finalmente se decidió por elegir a uno de ellos, Pachacamac. Su decisión provocó una gran ira en Wakon, así como un reclamo frente al resto de las deidades, además de tomar la decisión de ocasionar desastres naturales en la Tierra. Pachamamac, al no tolerar la actitud de su hermano, descendió del cielo para vencer a Wakon, quien había provocado el mal. Como consecuencia de este triunfo, el hermano vencedor, junto con Pachamama, se dio a la gran tarea de restablecer el orden y propagar la fertilidad en la Tierra.

Se debe explicar que la Madre Tierra es un mito indígena que existe desde antes que los colonizadores llegaran a la región andina en el imaginario y creencias de la civilización del Tahuantinsuyu, cuya importancia está en tratar de mostrar la necesidad de los pueblos para establecer una relación con la naturaleza de manera respetuosa, no depredadora pero, sobre todo, dicho vínculo simboliza la comunión entre el hombre y las especies vivas y no vivas que integran los hábitats naturales. La leyenda de la Madre Tierra narra cómo se creó la noche y el día en la Tierra, pero también el de la oscuridad y el caos que existía hace miles de años, antes de que existieran los incas como civilización.

La Madre Tierra, como el resto de los mitos y creencias de las cosmovisiones de los pueblos andinos, tiene diversas versiones en su narración, pero también en su interpretación, como la del gobierno de Morales, al insistir en sus discursos que la relación entre la naturaleza y las comunidades indígenas no tenían contradicciones ni tampoco tienden al desequilibrio. Por lo tanto, su gobierno, según el expresidente indígena, siguió esa idea de respeto y equilibrio de la naturaleza como eje de sus políticas.

Incluso en la Constitución del Estado Plurinacional, por ejemplo, existe la mención de los derechos de la Madre Tierra en las sociedades, lo que responde precisamente a los fenómenos del etnoecologismo y panindigenismo, los cuales refieren a la asociación de lo indígena con los problemas ecológicos globales, así como a homogenizar la diversidad étnica dentro de los pueblos.

Otro ejemplo de lo mencionado es el discurso del expresidente boliviano "El capitalismo es el cáncer de la Madre Tierra",[14] el cual plantea la idea que vivir bien es amar a la Pachamama, porque según éste, el indígena es el único sujeto que tiene una relación armoniosa con la naturaleza, porque tanto éste como la naturaleza son partes orgánicas de la comunidad; mientras que quienes son ajenos a dicha relación, creen que la naturaleza no tiene un papel predominante en la organización comunitaria. Por eso, el mandatario de Bolivia concluyó que el hombre que llega a la comunidad con un objetivo depredador, explotador y de enriquecimiento económico capitalista no puede tener una vida equilibrada en la Madre Tierra ni tampoco seguir el horizonte del vivir bien.

A esta exacerbación de la idea de la Madre Tierra o Pachamama en el discurso político del vivir bien y que es planteada como una posible alternativa anticapitalista, se le llama pachamamismo. Su significado se debe a la interpretación esencialista que se le otorga a la mitología ancestral andina, al igual que a su uso político para producir una hegemonía en términos ideológicos de aquellos gobiernos en los que sus presidentes han tenido un proyecto enmarcado en el progresismo y el reconocimiento jurídico-político de la diversidad cultural y étnica, como sucedió en Bolivia.

Además, el vivir bien como estrategia política fue articulado con un proyecto económico con ciertos rasgos neodesarrollistas,

[14] Evo Morales, "El capitalismo es el cáncer de la Madre Tierra. Caracas: La Nueva Televisora del Sur (TeleSur)", 2015, https://www.telesurtv.net/news/Evo-el-capitalismo-es-el-cancer-de-la-Madre-Tierra-20151010-0023.html.

como la industrialización, la producción, la soberanía alimentaria, la implementación de políticas sociales y la recuperación de la capacidad de decidir sobre la macroeconomía con medidas fiscales y financieras. Hay que decir que las medidas económicas y el desempeño político que se tomaron en el gobierno de Morales fueron asociadas por la disidencia y la crítica indianista como una forma de reproducir la persistencia de las relaciones de poder coloniales en las sociedades modernas en el siglo XXI.[15] En especial, si se considera que durante el gobierno de Morales hubo una recomposición de los grupos de poder que combinó tanto a funcionarios y líderes indígenas como también a políticos que estuvieron en cargos altos durante el régimen neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada (sus periodos como presidente fueron 1993-1996 y 2002-2004).

Por eso, la estrategia del vivir bien que implementó el gobierno del primer presidente indígena en Bolivia abrió una gran discusión con relación de hasta qué punto los pueblos indios habían logrado dar inicio a su proceso de liberación frente a las estructuras y relaciones de poder coloniales impuestas desde la conquista y en cuáles aspectos se había neutralizado la acción y organización del indio como sujeto político autónomo. En este último aspecto, es importante mencionar que la estrategia de neutralización del sujeto político indio, que hace el vivir bien, consistió en dar prioridad al eje identitario y cultural de los pueblos históricamente colonizados como vía para su incorporación al proyecto de Estado Plurinacional.[16] Un proyecto en el que el término indígena fue usado para convocar a un tipo de sujeto que se identifique con los principios y valores del vivir bien, en especial con aquellos relacionados con la Madre Tierra.

[15] Aníbal Quijano, "El movimiento indígena y las cuestiones pendientes de América Latina", *El Cotidiano, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco*, núm. 151, 2006, pp. 107-120.

[16] Odín Ávila Rojas. "El horizonte del *sumak qamaña*", *Cuadernos Americanos*, núm. 145, 2013, pp. 157-173.

Asimismo, esta estrategia de neutralización buscó sustituir los contenidos políticos e ideológicos de autogobierno y anticolonialismo que habían postulado corrientes como la indianista por una idea de un sujeto indígena definido desde el capital cultural e intelectual que corresponde con la visión de la izquierda y las aspiraciones de la sociedad mestiza. Por un lado, es importante explicar que el indianismo en Bolivia tiene una gran tradición entre las organizaciones y el mismo movimiento indígena, puesto que el eje de sus postulados es enunciar a un sujeto indio capaz de definir su propio proyecto y destino político sin que necesite de la intervención de la izquierda mestiza, sea liberal, socialista u otra de sus ideologías.[17]

El origen de este tipo de posturas ideológicas se encuentra en la necesidad asumida por intelectuales autodenominados indios, como fue el caso de Fausto Reinaga,[18] quien emprendió la tarea de sistematizar y ordenar las diversas experiencias históricas de las luchas anticoloniales en la región andina. Ejemplo de estas resistencias fueron las lideradas por Tupak Katari y Bartolina Sisa a finales del siglo XVIII, que habían generado un gobierno propio en sus territorios contra la Corona española.[19] Precisamente, en este tipo de experiencias es que el ideólogo indianista fundamenta su idea de autogobierno y anticolonialismo, al igual que denuncia las traiciones de los grupos criollos y mestizos sobre los pueblos de la región en las movilizaciones sociales de la época.

Además, Reinaga discutió el término indígena por ser asociado con el lenguaje y capital cultural e intelectual de las instituciones del proyecto de Estado de los grupos de poder mestizos

[17] Odín Ávila Rojas, "El indianismo y la discusión vigente sobre la constitución política del indio en Bolivia", *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología de la Universidad de los Andes*, núm. 37, 2019, pp. 139-159, doi: https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.07.

[18] Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz, FAFR, 2015.

[19] Sinclair Thomson, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo/THOA, 2007.

y propuso, frente a ello, la utilización de una forma de denominación que recuperara las resistencias anticoloniales y las experiencias de autogobierno como indio. Palabra que, al igual que indígena, fueron impuestas por los colonizadores, pero a diferencia de esta última no fue un término usado por las instituciones blanco-mestizas de Bolivia y otros países latinoamericanos para hacer referencia a la diversidad étnica y cultural.

Por ejemplo, el término indio, desde la visión institucional y hasta de la misma academia latinoamericana, fue vinculado con la reproducción del racismo y por eso adquirió un significado negativo. Sin embargo, Reinaga planteó la reapropiación de esta forma de denominación para indicar que el racismo y la dominación colonial no son hechos del pasado, sino del presente. De ahí que este autor formuló al indio como el único sujeto legítimo de luchar por su proyecto de nación y Estado, en el que la finalidad es la disputa por el poder político y no la reforma agraria o el derecho a la tierra.[20]

Como ya se mencionó, el sujeto que enuncia el vivir bien es el indígena y, a diferencia del indianista, se preocupa por asociar el culto a la Pachamama con la defensa de la tierra y la reforma agraria, en la que se reproduce la visión y proyección política de la izquierda mestiza para incorporarse al Estado y el capitalismo.[21] En este sentido, la visión de la izquierda mestiza latinoamericana, y en especial la boliviana, se ha enfocado en tratar de entender la cuestión de los pueblos indígenas con base en el reconocimiento de sus derechos y reivindicación de la etnicidad, así como en que éstos se asuman bajo una identidad ciudadana pensada desde la condición y aspiraciones democráticas de la política de las sociedades modernas.

[20] Fausto Reinaga, *La revolución india, op. cit.*

[21] Odín Ávila Rojas, "*Sumak qamaña*: ¿proyecto indígena, neodesarrollista o legitimador de la nueva colonialidad?", en Laura Elizabeth García Mendéz y Ricardo Tapia Vega (coords.), *Hacia el ámbito del derecho ambiental*, Cuernavaca-Cali, Colegio de Morelos/Universidad Santiago de Cali, 2018, pp. 156-176.

Se debe señalar que la sociedad mestiza moderna boliviana se ha enfocado en tratar de llevar a cabo la democratización de su sistema político y sus instituciones mediante partidos y vías electorales, mientras que un número importante de indígenas que viven en las comunidades del altiplano, en ciudades como El Alto y otros territorios históricamente marginados, a diferencia de las expectativas de las izquierdas bolivianas, priorizan en su discusión política la organización, ejercicio y control del autogobierno desde las bases sociales. Por lo tanto, la idea de vivir bien enuncia una estrategia que supuestamente hace que el sujeto indígena logre su descolonización a partir de la transformación del lenguaje, donde ubica su cultura en una dimensión abstracta filosófica, sin conectar esta cuestión a procesos políticos e ideológicos relacionados con la disputa directa por el poder político.

El indígena, en este sentido, más que entrar en conciencia de su capacidad de politización, se asume como un sujeto cultural y su proyecto es la manifestación de su diversidad, así como el reconocimiento de ésta por parte de la sociedad mestiza. Su subjetividad es dependiente de la visión, proyecto y control cultural que ejerza la misma sociedad moderna mestiza. En este caso, la situación es que el indígena únicamente es sujeto en tanto se lo permita ese otro opuesto y diferente que es el mestizo. El sujeto mestizo excluye de la toma de decisiones al indígena, pero lo acepta en función de sus necesidades para lograr la legitimación del poder.

La realidad es que ni el vivir bien, ni tampoco el indianismo, se han convertido en estrategias para que el indio se constituya de manera autónoma como su propio sujeto político, con un proyecto propio de nación y Estado. Muestra de ello es la actual situación que enfrenta Bolivia, en la que la derecha ha crecido, mientras el movimiento indígena se encuentra fragmentado y el contexto se ha hecho mucho más complejo con la situación internacional de la pandemia, que se caracteriza por una reconfiguración de las relaciones de poder guiada por una *sanitocracia* o régimen global que controla el destino de la vida humana y social con el discurso del miedo al contagio de covid-19.

BIBLIOGRAFÍA

Ávila Rojas Odín (2020), *Indianismo vs. Vivir Bien: la disputa vigente del indio en Bolivia,* Popayán, Universidad del Cauca.

____(2019), "El indianismo y la discusión vigente sobre la constitución política del indio en Bolivia", *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología de la Universidad de los Andes*, núm. 37, 139-159 https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.07.

____(2018), "Sumak Qamaña: ¿Proyecto indígena, neodesarrollista o legitimador de la nueva colonialidad?", en Laura Elizabeth García Mendéz y Ricardo Tapia Vega (coords.), *Hacia el ámbito del derecho ambiental*, Cuernavaca-Cali: Colegio de Morelos-Universidad Santiago de Cali, pp. 156-176.

____ (2013), "El horizonte del Sumak Qamaña". *Cuadernos Americanos. Revista del* CIALC, núm. 145, pp. 157-173.

Bertonio, Ludovico (2008), *Vocabulario de la Lengua Aymara,* La Paz, IEB-ASDI.

Bengoa, José (2016), *La emergencia indígena en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.

Choquehuanca, David (2013), "25 postulados para entender el vivir bien" Bogotá, Filosofía del Buen Vivir, https://filosofiadelbuenvivir.com/2013/06/01/25-postulados-para-entender-el-vivir-bien/.

Choque Canqui, Roberto (2014), *El indigenismo y los movimientos indígenas en Bolivia*, La Paz, Unidad de Investigaciones Históricas-pakaxa.

Favre, Henri (1998), *El indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Huanacuni, Fernando (2010), *Buen vivir/vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, CAB-III-Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas-CAOI.

Murra, John (1978), *La organización económica del Estado inca*, México, Siglo XXI Editores.

Platt, Tristán (1976), *Espejos y Maíz: temas de la estructura simbólica andina*, La Paz, CIPCA.

Quijano, Aníbal (2006), "El movimiento indígena y las cuestiones pendientes de América Latina", *El Cotidiano, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco*, núm. 151, pp. 107-120.

Reinaga, Fausto (2015), *La revolución india*, La Paz, FAFR.

Temple, Dominique (1995), *La dialéctica del don*, La Paz, HISBOL.

Thomson, Sinclair (2007), *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo-thoa.

Torrez, Mario (2006), "El concepto de Qamaña", en Javier Medina, *Sumak Qamaña. Por una convivialidad postindustrial*, La Paz, Editorial Garza Azul, pp 29-49.

___ (2001), "Estructura y proceso de desarrollo del qamaña/ espacio de bienestar", en Simon Yampara *et al.* (comp.), *Pacha. Los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino*, La Paz, cada, pp. 45-70.

Yampara, Simón (2001), "La institucionalidad del ayllu: los territorios andinos continuos y discontinuos", en Simon Yampara *et al.* (comps.), *Pacha. Los aymaras: búsqueda de la qamaña del ayllu andino*, La Paz, cada, pp. 15-44.

TEMPORALIDADES (POS)COLONIALES

MARIO RUFER

> Seguimos avanzando hacia ellos durante media hora hasta darnos cuenta de que no nos estamos acercando. A medida que avanzamos, ellos también avanzan. "No nos han visto", pienso [...] pero cuando mando parar, los tres puntos parecen también pararse; cuando proseguimos nuestra marcha, comienzan a moverse. "¿Y si se trata de nuestro propio reflejo, una mera ilusión óptica?", me pregunto. No podemos acortar la distancia...
>
> J. M. COETZEE, *Esperando a los bárbaros*

La noción de tiempo ha sido una constante reflexiva en los estudios poscoloniales y también, aunque en menor medida, en el giro decolonial. La aparición del prefijo "post" implicó problemas de aclaración para quienes suscribían a la crítica poscolonial: en todos los casos, la idea de que no se trataba de un "después de" la colonia es lo más recurrido. "Rúbrica crítica",[1] "operación bajo tachadura",[2] orientación analítica, son algunas de las expresiones que signan la relación ambigua de la poscolonialidad con el tiempo y su discurso soberano, "el artilugio de la historia".[3]

Así, en la crítica pos y decolonial, la coetaneidad de lo colonial adhiere al menos a tres posibles hipótesis tácitas:

[1] Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999.

[2] Stuart Hall, "¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensando en el límite", en Eduardo Retrepo, *et al.* (coords.). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá: Javeriana/Instituto Pensar, 2010, pp. 563-582.

[3] Dipesh Chakrabarty, "El poscolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados indios?", Saurabh en Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999.

La *presencia* de lo colonial, la *continuidad* de la colonia y la *persistencia* de las características ligadas a una forma de explotación, a una taxonomía jerárquica de las poblaciones y a su forma de gobernarlas y, de algún modo, extender dominio sobre ellas... [Se alude así] a tres regímenes de representación: la *anacronía* —habría una "presencia extraña" en nuestro presente; la *permanencia* —habría algo que la noción de tiempo vacío y homogéneo no permite analizar cabalmente, y la *repetición* —existiría algo que se reedita por sobre el dinamismo de la innovación, del quiasma y de la pura distancia—. Una repetición que no puede entenderse como pura semejanza.[4]

El dilema de llevar en el significante lo mismo que se pretende denunciar (que lo colonial es parte del presente) es clave para entender la relación ambigua de los poscolonialismos con la temporalidad y fundamentalmente con el discurso histórico. Quizá el texto más emblemático, influyente y hoy canónico que arguye una discusión con la disciplina histórica y su noción de tiempo desde la biblioteca poscolonial, sea *Provincializing Europe* del historiador indio Dipesh Chakrabarty.[5] En él, la crítica al historicismo se torna central con tres procedimientos clave: una revisión de la noción de tiempo vacío y homogéneo, una crítica a la secularización de ese tiempo exigido por el imaginario de la historia y, por último, un esbozo claro sobre la consecuencia de la espacialización del tiempo que el historicismo conllevó. Chakrabarty no sólo recuerda la idea de que el tiempo de la historia es mecánico y secuencial (o sea, el tiempo newtoniano de la mesurabilidad inmanente), vacío (porque todo acontecimiento cabe en él), y homogéneo (porque el tiempo moderno no puede ser afectado por los acontecimientos: éstos solamente se

[4] Valeria Añón y Mario Rufer, "Lo colonial como silencio, la conquista como tabú. Reflexiones en tiempo presente", *Tabula Rasa*, núm. 29, 2018, pp. 1115-116.

[5] En español se editó como Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?*, Madrid, Tusquets, 2008.

suceden en él), sino que también conserva un centro, un espacio silencioso de referencia que aunque no se "enuncie", funciona como metarrelato; en sus palabras, la "Europa hiperreal".[6]

Esos problemas serán abordados en este capítulo en tres partes. La primera trata de sentar las bases de que la noción lineal, secuencial, vacía y homogénea de tiempo es parroquial, contingente, ella misma históricamente situada, y una forma de organización epistémico-política que habilitó la extensión de soberanía, más que una manera de representar las modalidades de experiencia temporal con alcance universal. La segunda parte aborda la noción de temporalidad vacía en relación con la extensión del capitalismo y las formas en que el pensamiento poscolonial y la crítica de la colonialidad propusieron desafíos notables que cuestionaran al sujeto tácito de la historia y de su tiempo secular, racional e indiviso. La tercera parte aborda las nociones de repetición diferida, anacronismo y conexión como tropos potentes para una imaginación poscolonial de las temporalidades.

[6] La crítica a la cronología como función-tiempo del discurso histórico moderno comienza mucho antes de la crítica poscolonial y en el seno de la propia disciplina y de su filosofía. En 1966, Sigfiried Kracauer argumentaba que la historia "conlleva un deseo de traducir forma en contenido" al trabajar la *cronología* secuencial como el fundamento *conceptual* de la temporalidad. Para él, la historia en su concepción moderna de tiempo vectorial y lineal se produjo gracias a "una secularización creciente y el concomitante auge de la investigación científica". Sigfrid Kracauer, "Time and history", *History and Theory*, vol. 6, 1966, p. 65. Pero acto seguido, Kracauer explicaba que esa función de la cronología estaba informada por una concepción totalizante e ideologizada de las filosofías ilustradas: "lo que los filósofos impusieron desde arriba, los historiadores trataron de lograrlo desde abajo, demasiado hechizados por la quimera de la historia universal y su contraparte fantasmática del tiempo continuo" (*ibid.*, p. 67). Kracauer reconoce la existencia *previa* de otras modalidades de tiempo y concede al arte una forma específica de componer secuencias no únivocas. Sin embargo, lo que está ausente del texto seminal de Kracauer es la pregunta por ese "centro difusor" que analiza Chakrabarty como mesura comparable de la experiencia temporal, su Europa Hiperreal. Véase también Giovanni Levi, "El tiempo, los historiadores y Freud", en *Microhistorias*, Bogotá, Universidad de Los Andes, 2019, pp. 447-461.

Una salvedad: como el lector podrá ponderar, me interesa menos un despliegue de las "diferentes maneras" de pensar y experimentar el tiempo en culturas otrerizadas en Nuestra América —lo que sería un reclamo de inventario que no hace más que volver a poner a esas experiencias diversas de la temporalidad fuera de la racionalidad histórica— que discutir por qué ciertas lógicas de registro y relato de la temporalidad son sistemáticamente exiliadas de la producción de historia e instaladas en el lugar pacificado de la cultura. ¿Qué rédito hay allí, en la constante separación entre culturas de tiempo y sociedades de historia, para la administración neocolonial de poblaciones? Y ¿cuáles son los relatos e imaginaciones que exceden a esos atributos de gestión?

TIEMPO Y SECUENCIA: LA FIGURACIÓN TEMPORAL DE LA SOBERANÍA

A las nociones que enumeré sobre tiempo lineal, criticadas por Chakrabarty, podríamos agregar algunas otras que son igualmente relevantes. El tiempo vectorial instala también una noción implícita crucial para la critica a la colonialidad: la idea de que el acontecimiento no sólo es único y singular, sino *irrepetible*. El pasado histórico moderno es ausencia de algo que no sólo ya no está, sino que *no podrá volver a ser*. El problema central que instaura el siglo XVIII y su retórica secularizada del tiempo es el conjuro de la no repetición: como diría De Certeau, la historia trabaja con la muerte no sólo porque trabaje con los que están muertos, sino con lo que ha hecho morir: el pasado histórico de la modernidad es diferencia pura y como tal, distancia.[7]

[7] Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006 [1975].

Como autores de diversas corrientes han mostrado, la noción de tiempo histórico moderno es forjada con la secularización, el flujo del tiempo indiviso del capital y el nacimiento del Estado moderno.[8] Durante siglos, *cronos* y *kairós* (el tiempo cronológico y el tiempo de la irrupción; el tiempo secuencial y el tiempo elíptico) convivían en la matriz occidental sin la necesidad de un tiempo único de la experiencia *histórica*. Sin embargo, la característica que no parece resaltarse en estos trabajos es la relación de necesidad que guarda la emergencia de un tiempo único y progresivo con la conquista de Occidente sobre otros pueblos. Esto es, la connivencia entre tiempo homogéneo y dominio, así como entre historia y soberanía.[9]

En primer lugar, como dice De Certeau, la escritura histórica oculta el síntoma que le permitió nacer en tanto principio epistemológico: reconocer y extender dominio mediante la producción de saber escrito sobre aquello que no conoce. Lo hace porque produce una sustitución sémica: "al no poder convertir en objeto de estudio lo que es su postulado (el tiempo), la historia sustituye el conocimiento del tiempo *por el conocimiento de lo que está en el tiempo*".[10]

[8] Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 2001 [1991]; Sigfrid Kracauer, "Time and history", *op. cit.*; Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.

[9] Trabajo de manera más amplia este punto en Mario Rufer, "El perpetuo conjuro. Tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia", *Historia y Memoria*, número especial, 2020, pp. 271-306, https://doi.org/10.19053/20275137.nespecial.2020.11590.

[10] Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, *op. cit.*, p. 26. La advertencia de que los historiadores no "piensan" el tiempo, sino que "operan" con él, está presente en pensadores tempranos como Husserl. También lo plantea Hartog con claridad. *Cfr.* François Hartog, *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2003. En algún momento, trabajé esta idea de que la temporalidad moderna es vista por el discurso histórico como un dato, no como un lenguaje. Al perderse su carácter de lenguaje, de gramática sobre la cual se significa el acontecimiento o el proceso, se pierde la posibilidad de pensar *la política de la temporalidad*. Para una reflexión más general, véase Mario Rufer, "La temporalidad

En segundo lugar, la escritura de la historia capta un *fuera de texto* —los tiempos discontinuos, las experiencias temporales monádicas— y al hacerlo, no sólo expande una historia irreversible sobre un tiempo único que se despliega espacialmente hacia atrás y culmina en el presente, sino que cautiva soberanamente un significante: lo trae al sentido propio, lo domestica. La operación de la historia con el tiempo, dirá el autor francés, hace mímesis con la operación del saber médico sobre la posesa del siglo XVII o con el antropológico sobre la alteridad indiana: atrae un fuera de texto y lo posiciona allí donde un discurso ya construido —el secuencial— "lo espera". Al hacerlo, inscribe a la alteridad en el texto de lo mismo.[11]

Ahora bien, este movimiento no es sólo de domesticación, sino de *culturización* de las formas otras de significar la experiencia temporal. La obra clásica de Johannes Fabian explicó de manera ejemplar cómo la antropología "espacializó al tiempo": al hacerlo, negó la coetaneidad del objeto (el nativo) con la del antropólogo. Copresencia, decía Fabian, no fue lo mismo que contemporaneidad para la antropología clásica.[12] En ese estudio, Fabian introdujo algunos puntos nodales: primero, explicó de qué modo el evolucionismo antropológico sentó sus bases sobre una secularización del tiempo —compartida con la historia—; segundo, que esa noción de tiempo secularizado heredada de la física newtoniana proponía al tiempo como inmanente (o sea, coextensivo al mundo y, por ende, no discursivo ni simbólico sino datable); tercero, que las relaciones entre partes diferentes

como política. Nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales", *Memoria y Sociedad*, vol. 14, núm. 28, 2010, pp. 11-31. Para un trabajo específico sobre temporalidades heterogéneas, véase Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, CLACSO/Siglo XXI Editores, 2008.

[11] Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, *op. cit.*, pp. 239 y ss.

[12] Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983. Version castellana: *El tiempo y el Otro. Cómo construye su objeto la antropología*, trad. Cristóbal Gnecco, Popayán, Universidad del Cauca, 2019 [1983].

de ese mundo (ya sean relaciones naturales o socioculturales) pueden entenderse como relaciones temporales.[13]

¿Cómo fabricó la historia su disociación entre narrativa de la secuencia como conciencia histórica única y "otras narrativas temporales" como fuentes de cultura y estudio etnológico? Walter Mignolo aporta algunas pistas en una obra clave en la que analiza cómo una semiosis de la experiencia temporal amerindia fue desplazada tempranamente en las crónicas mestizas novohispanas al lugar de documento y, más tarde, de fuente etnológica: es en ese momento, en la exposición propia del tiempo cristiano de la Conquista, cuando se conforma una primera modalidad del tiempo secuencial en el horizonte de la eternidad, mucho antes del tiempo secuencial mundano, el tiempo del progreso de la Ilustración.[14]

Esa "culturización" de los tiempos no vacíos ni lineales se perfeccionó, se modelizó y se consolidó bajo la éjida de la nación. La sintaxis temporal de las naciones latinoamericanas se dirime por "cómo" localizan en el espacio vacío del tiempo lineal a esas "otras formas" de existir culturalmente y de narrar esa experiencia temporal, integradas generalmente como modalidades de significar el tiempo en tanto resabio, supervivencia, atraso.[15]

[13] Fabian arguye de qué modo la física newtoniana impactó decisivamente en la noción ilustrada de tiempo social y fue la que dominó y domina las disciplinas. La relatividad y la fructífera discusión entre Albert Einstein y Henri Bergson, que destronó la noción newtoniana de tiempo en la ciencia, tuvo en vilo tanto a la física como a la filosofía en la primera mitad del siglo XX, pero no repercutió en la historia. Incluso las ideas de experiencia temporal y duración, defendidas por Bergson, fueron nodales en esta discusión. Sin embargo, actualmente poco recordamos de aquel debate y la noción de tiempo en la antropología y, sobre todo, en historia, sigue siendo claramente newtoniana. Para una comprensión cabal de estos debates, véase Jimena Canales, *El físico y el filósofo: Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo*, Barcelona, Arpa Editores, 2020.

[14] Walter Mignolo, *El lado más oscuro del Renacimiento*, Popayán, Universidad del Cauca, 2016 [1994].

[15] "...independientemente de la comprensión de la temporalidad de una sociedad, un historiador siempre podrá producir una línea temporal para el

La aparición de una temporalidad lineal aseguró, ideológicamente, la legitimidad de las operaciones de aquel presente en el que la noción de tiempo histórico se cristalizaba en Europa central: operaciones como ocupación, invasión y tutela de parte importante del planeta que, según la *ratio imperii*, necesitaba ser *traccionada al tiempo*. Pero esa tenacidad temporal, esa insistencia de expulsar al pasado, es también la manifestación semiótica de un peligro: el asedio siempre posible del Otro. En la poscolonia, la anacronía ha sido un vecino molesto por espacialmente cercano, y ejemplos sobran: el tropo recurrente del acecho animal en el siglo XIX latinoamericano —el animal siempre está "demasiado cerca" en el ensayo fundacional, como lo estará el malón indio después, y como lo estará la turba popular en el XX: una cercanía que es imperioso conjurar—, o la voluntad de *firma* estatal que en los años setenta del siglo XIX, en lo que hoy es Argentina, inventó una zanja de 700 kilómetros de largo que decretara el fin del mundo civilizado para que los indios se despeñaran en su pozo, o la perplejidad instalada en los diarios de París a inicios del siglo XX sobre África Occidental acerca de la supuesta "convivencia inverosímil" del telégrafo con los sacrificios humanos. En tanto díscolas muestras de dominio neocolonial en el auge republicano, éstas son también operaciones temporales: los intentos de la ciudad letrada por hacer de la copresencia una anomalía y afirmar un presente radical que se concebía asediado por otros tiempos.

Toda organización temporal de la alteridad adquiere la forma de un relato de nación. Al seguir los casos ejemplificados, Argentina se sirvió primero de una zanja como último *mundus* y de una conquista como épica: guerra fundadora para después narrar en un viaje europeo su nuevo tiempo. México, en cambio, como diría

---

mundo, en la cual, durante cualquier segmento temporal dado, los acontecimientos en las áreas X, Y y Z pueden nombrarse. Da igual si alguna de tales áreas está habitada por pueblos como los hawaianos o los hindúes quienes, según algunos, *no tenían sentido cronológico de la historia*" (Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa...*, *op. cit.*, p. 114, énfasis en el original).

Bonfil Batalla, democratizó un pasado en el espacio inmemorial de la nación: el pasado indio fue el pasado *de todos.*[16] En el caso argentino, el indio se vuelve sujeto mítico (des)aparecido en el relato del paisaje indómito, paisaje que *espera* al sujeto histórico que llega a un espacio arado y a un tiempo nuevo. En el caso mexicano, al indio se lo forcluye en la operación metonímica: al ser el pasado histórico común, es pasado irreversible y nada más. Alteridad temporal *stricto sensu.* Así hoy, en el presente de la comunidad nacional y al perder el control sobre el relato histórico, se le sustrae potencia soberana: existe, por supuesto, pero ocupa el espacio encantado de la cultura pacificada. Este desajuste entre tiempos diversos que acechan al presente, necesidad de invocar el progreso y conjurar un pasado común, signan la inestabilidad propia del tiempo lineal en los regímenes de historicidad poscoloniales, y su incómoda posición para la escritura de una historia socialmente significativa.

TIEMPO Y CAPITAL: EL CONJURO COLONIAL DE LA DIFERENCIA

En el célebre artículo "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial", E. P. Thompson propuso una tesis más o menos

[16] Guillermo Bonfil Batalla, "Historias que no son historias todavía", en VV. AA., *Historia, ¿Para qué?* México, Siglo XXI Editores, 1980, pp. 229-245. Un pasaje de Bonfil ilustra con precisión el artilugio político que realiza el tiempo histórico e irreversible de la nación, dado que en el centro de su argumento hace emerger "la paradoja entre el nacionalismo y el indigenismo en la cual todos los mexicanos somos descendientes de Cuauhtémoc, menos los indios, que tienen que 'integrarse' (es decir, dejar de ser indios) para ser también, legítimamente, hijos de Cuauhtémoc" (p. 233). De todos modos, para Bonfil el movimiento de autonomización de los indígenas hacía mímesis con las figuras de la tutela, porque dependía de su articulación en un discurso histórico que *todavía no* lo era, tal como reza el título de su capítulo. Desde el prisma poscolonial, la pregunta emerge: ¿qué tendría que *esperar* ese discurso para ser, efectivamente, histórico?

conocida en sus consecuencias culturales: el triunfo evidente de la voluntad universalizante del capital. Las nociones de trabajo abstracto, subsunción formal y real del capital eran retrabajadas por el historiador al considerar la experiencia de la relación laboral en todas sus dimensiones y, por lo tanto, el profundo cambio cultural que impusieron la rutina fabril, la medición seriada del tiempo y el disciplinamiento como organización de los impulsos vitales.

Thompson decía, sin embargo, que existieron —y "aún existen"— formas del "tiempo del quehacer" que no están fagocitadas por la lógica acumulativa y mecánica del capital (para decirlo brevemente, se refería a los tiempos latinoamericanos, indios, etc., donde el trabajo convive con el rito, la fiesta y las economías morales subsistentes). Pero para Thompson había algo claro: esta supervivencia era también una *cuestión de tiempo*; el capital no tardaría en fagocitar esos mundos particulares de la vida bajo su lógica. Su tesis fue ampliamente discutida pero aquí me interesan dos diálogos clave: los que cultivan teóricos poscoloniales indios y los que imprimen la genealogía local de la heterogeneidad estructural latinoamericana como debate sobre la colonialidad.

Para Chakrbarty, por ejemplo, el problema del tiempo vacío y homogéneo de la historia es un asunto de traducción que hace síntoma en los diferentes tipos de colonización: el problema de un tiempo secular es la formalización de un lenguaje *de equivalencias*, aparentemente superior al lenguaje local de las diferencias: "la idea de un tiempo sin dios, continuo, vacío y homogéneo, que la historia comparte con las demás ciencias sociales y con la filosofía política moderna como un elemento básico, pertenece a ese modelo de un lenguaje superior y abarcador".[17] Ese tiempo vacío y homogéneo es, además, el tiempo de una *escritura*: la que posibilita lo que De Certeau llamó la continuidad de Occidente como conciencia en la disciplina de la historia.[18]

[17] Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa...*, *op. cit.*, p. 116.

[18] Michel de Certeau, La escritura de la historia, *op. cit.*, p. 204.

La formalización de ese lenguaje temporal que hace mímesis con la estructura significante del tiempo del capital (el tiempo de la fábrica o de la acumulación: idéntico, divisible cronológicamente, imperturbable con respecto a los acontecimientos ya que todos los hechos "caben" en el tiempo y ningún hecho "reformula" su estructura), no necesariamente traduce la experiencia de los mundos de la vida (que no crean continuidad, que saltan por encima de los tiempos y que permanecen imbuidos de lógicas rituales).[19] Si la primera, la historia secular, universalizante y continua, expresa la voluntad globalizante del capital, estas últimas son parte de lógicas que interrumpen la voluntad totalizadora: coexisten con el capital, pero no necesariamente conducen a su reproducción. A la primera Chakrabarty le llamará "la Historia 1", y a las segundas "las Historias 2" del capital. En efecto, el autor no niega la pulsión escópica del capital que necesita de la proliferación de las diferencias para ir a su encuentro. Sin embargo, si consideramos que toda historia del capital ha convivido en simultaneidad con las historias 2, con dioses, rituales y economías morales, "una cuestión fundamental en torno al capital habrá de permanecer históricamente indecidible".[20] Es esa característica indecidible lo que abre la posibilidad de un futuro emancipador.

El autor indio llamó la atención sobre la necesidad de mantener una apertura sobre lo ominoso en toda traducción: aquello que no encuentra equivalencia en un lenguaje comodín que retenga todas las posibilidades formales de suplantación. Esto es, la necesidad de un lenguaje para la historia que pueda lidiar con los lenguajes del mito y de los dioses sin traducirlos a los próce-

[19] Más aún: la lógica del capital financiero, que reproduce exponencialmente los índices de acumulación sin que se puedan seguir formalmente procesos temporales de producción, trabajo y extracción, no logra reescribir la concepción del tiempo cronológico; simplemente la traduce en adaptaciones con metáforas evolutivas sobre la aceleración física: hay quienes son capaces de, en menos tiempo, acumular más.

[20] Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa...*, *op. cit.*, p. 108.

res o a las banderas, y sin sepultarlos como "nociones pre-históricas".[21] La necesidad de mantener ese "escándalo" en vilo es un paso necesario para escribir una historia que permita resquebrajar la homogeneidad del trabajo abstracto y la unidad del tiempo homogéneo como medida de la experiencia histórica. Esa diferencia radical, intraducible más que como diferencia, permitiría comprender que la experiencia de la temporalidad no sólo es múltiple, sino que convoca escrituras múltiples, y fundamentalmente, que la relación entre pasado, presente y futuro presentada como lineal y vacía es sólo una de las posibilidades narratológicas: eso sí, la única vehiculizada por el Estado, los lenguajes burocráticos y su inconfesada connivencia con la temporalidad del capital. Esto lo lleva, al menos a Chakrabarty, a una posición clara: desde las izquierdas no es nuestro lugar negar a los mundos subalternos un aprendizaje y una insistencia en el involucramiento de los lenguajes seculares de la historia, el Estado y el capital. No podemos, como críticos del poscolonialismo, romantizar la proliferación de lenguajes alternos del tiempo y de la historia. Esa sería, en todo caso, una complicidad con el establecimiento de las jerarquías actuales entre sociedades de cultura y sociedades de historia.

[21] Este es uno de los señalamientos que hizo a Eric Hobsbawm el fundador de los estudios de subalternidad indios, Ranajit Guha, en el tratamiento del historiador inglés sobre los "rebeldes primitivos", esos insurgentes interesantes para la historia desde abajo inglesa por estar dotados de una conciencia "pre-política" de la revuelta. Al contrario, Guha argumentará que no había nada "pre" político allí. Pero, además, insistía en que la política moderna (india y europea) está impregnada de dioses, ritos y conjuros que no pueden ser desechados por los lenguajes temporales de la historia como "pre-modernos" porque si así fuera, gran parte de las historias nacionales con héroes invencibles, banderas que no se queman o mártires espectrales, serían no modernas. En todo caso, son modernas justo por la administración de sus encantamientos, por el gobierno de sus mitos. El lenguaje teleológico, secuencial y causal no sirve aquí porque no logra explicar más que pobremente la emergencia de sujetos de la política. Ranajit Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

Sin embargo, podríamos pensar en la generación de otra sensibilidad poscolonial con la temporalidad: no sólo una que retenga el significante del tiempo secular y vacío y lo "confronte" decididamente con los tiempos no seculares, morales, encantados y anacrónicos de la experiencia comunitaria, sino una que permita comprender cómo se tacha, cómo se domestica y se gestiona el tiempo no secular en los mundos de la política, el capital y el Estado modernos; mundos que, habremos de aceptar, se sostienen también en la temporalidad recursiva del mito. Esta operación ha sido estudiada por Partha Chatterjee y le permitió hablar de una "nación en tiempo heterogéneo", así como de la necesidad de revisar los relatos derivados en mundos poscoloniales.[22] Porque, como insistiremos luego, no es que la Historia/disciplina en tanto espacio silencioso de referencia para el capital y el Estado haya prescindido de vinculaciones épicas y míticas, esto es, no secularizadas. Más bien, la importancia radica en identificar qué modalidades narrativas adquirió el encantamiento en el espacio temporal de la modernidad: de qué modo la historia-texto, para sostener su inscripción secular de tiempo universal, secuencial, vacío e irrepetible, mantiene oculta la propia condición temporal y contingente de su producción.[23]

Si coincidimos con De Certeau en que los discursos sociales borran los síntomas que le han permitido nacer, también la historia eclipsa las guerras de despojo y suplantación, los genocidios originarios y las violencias que "mantienen" la ley. Al hacerlo, encanta con la fuerza épica del destino a la comunidad política que inscribe en el proceso/progreso su propio derrotero:

[22] Para Chatterjee, los discursos "derivados" son aquellos que ocupamos los universos poscoloniales pero sin *generarlos* históricamente. Así, según la episteme ilustrada, tanto la nación, el Estado, como la democracia, nos fueron no sólo retaceados en el tiempo, sino "concedidos", y no tendríamos otra cosa más que una facultad mimética siempre fallida para con ellos. *Cfr.* Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterógeneo...*, *op. cit.*

[23] Saurabh Dube, *Encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*, México, El Colegio de México, 2011.

la nación. Es en esa operación de sustitución (dioses por próceres, cantos por himnos, dramas rituales por guerras fundadoras) que la historia puede escribirse despojando la pulsión mítica que la sustenta, pero que no deja de repetirse como texto paralelo en rituales escolares, conmemoraciones anuales, actos gubernamentales.

En América Latina, los tempranos trabajos de Aníbal Quijano apuntaron a una lógica similar a la de Chakrabarty, pero retomando y reformulando las ideas de la dependencia estructural como una configuración histórica de heterogeneidades en los modos de producción y en las experiencias de vida que los sustentan, y con una vinculación cercana con el pensamiento del peruano José Carlos Mariátegui. Para Quijano, el patrón de poder capitalista está conformado por una multiplicidad de tramas históricas que mantienen una relativa autonomía con respecto a la totalidad que conforman. "Heterogeneidad histórico-estructural" es el nombre que le dio Quijano a esta formación. El concepto retoma la idea de "heterogeneidad estructural" para el análisis del capitalismo en América Latina que dieron los teóricos tempranos de la dependencia, pero añade la premisa "histórico". Reconoce que la experiencia heterogénea de los modos de vida y supervivencia imbrican economías formales y simbólicas capitalistas junto con prácticas, rituales y cosmogonías que no lo son, al basarse en la recursividad, en la sostenida convicción de la convergencia de tiempos (el de los ancestros, el del presente convulso y el del futuro-promesa) y en una economía moral de la circulación y del don.[24]

Al seguir esta tónica de planteos, René Zavaleta habló de "sociedades abigarradas" en América Latina y Luis Tapia de "tiempos abigarrados". El abigarramiento y la heterogeneidad se conciben en estos autores como agónicas, formas siempre con-

[24] Aníbal Quijano, "¿Del polo marginal a la economía alternativa?", en *Antología Esencial. Cuestiones y Horizontes*, selección y prólogo de Danilo de Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO, 2016 [1998], pp. 215-262.

flictivas de coexistencia y, sobre todo, impuestas por el patrón de colonialidad del poder (no una hibridez liviana, sino constitutivamente tensa y jerárquica). Para autores como Quijano, y de manera más reciente Tapia, es imperioso echar mano de relatos que difieran la lógica temporal homogénea y que den cuenta de que el trabajo asalariado nunca universalizó la experiencia con su lógica de equivalencias formales. Por el mismo motivo, la relación entre vida, reproducción y narrativa de la experiencia social no puede sostenerse en el relato del tiempo vacío.[25]

Lo que pocas veces se anota, como muestra Jaime Hanneken, es lo que Quijano o Zavaleta retomaron de José Carlos Mariátegui en la relación entre tiempo mítico y emancipación para una crítica a las formas rapaces del capital.[26] En un intento por debatir desde el marxismo a las formaciones locales de la mercancía y los procesos diversos de subsunción formal y real del capital, gran parte de la tradición crítica continental —incluso el giro decolonial— soslayó el énfasis que Mariátegui había puesto en las creencias no secularizadas y en la temporalidad recursiva y mítica para imaginar utopías vernáculas. Para Mariátegui, no había manera de devolver el contratexto de una historia local, subalterna o latinoamericana incluso, si ésta debía ser pensada con las cartas modernas de la secularización, la linealidad y el tiempo racional, porque eran básicamente las figuras conceptuales del capitalismo plasmadas en su escritura diferida: la historia.[27]

[25] Luis Tapia, "Tiempo, historia y sociedad abigarrada", en *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*, La Paz, Muela del Diablo, 2002.

[26] Jaime Hanneken, "José Carlos Mariátegui and the Time of Myth", *Cultural Critique*, vol. 81, 2012, pp. 1-30. Véase la entrada "Transculturación" en este volumen, en ella se puede complementar esta crítica a la racionalidad con el peso que otorgó Fernando Ortiz a las concepciones emanadas del espiritismo y otras prácticas religiosas para forjar el propio término.

[27] José Carlos Mariategui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007 [1928]. Véase el estudio de

Una historia conectiva que pudiera relatar los arcos de dominación coloniales y nacionales necesitaba de artilugios retóricos, como el mito en tanto bricolaje levistraussiano, porque la experiencia iterativa de subyugación del indio sólo podía mostrar su actualización constante durante la colonia y bajo los ropajes tutelares de la república decimonónica, acudiendo a la yuxtaposición y a la conexión anacrónica como relatos de una *política de la historia*.[28] O sea, exactamente lo contrario de lo que la *historia política* moderna reclama: una noción de causalidad y secuencia analítica afincada en el "acontecimiento político" (entendido éste como hecho de Estado en sus múltiples agenciamientos, lenguajes, aparatos o procesos).

El tiempo burocrático del Estado, la historia y el capital es el tiempo que controla el mito, pero no lo erradica: lo que las temporalidades poscoloniales nos exigen reconocer es que no es sólo el tiempo "de los otros" (peruanos, mexicanos o indios), sino el propio tiempo del capital o del Estado (boliviano o francés) el que es mítico-mágico. En todo caso, ese tiempo burocrático de la modernidad promueve un intento de gestión de su potencia, como mostró tempranamente Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas*. La función épica es celosamente guardada al Estado-nación y es allí donde fructifica, debido a que mantiene el carácter fundacional de la comunidad e intenta clausurar la falta.

Manuel Fontenla sobre las posibilidades de inscribir las historias indígenas en los Andes y sus temporalidades múltiples como una crítica de la colonialidad. El estudio de Fontenla permite entender que no hay "tiempos modernos" y "tiempos otros", sino tiempos entrelazados cuya lectura es política. *Cfr.* Manuel Fontenla, "Más allá del olvido colonial, más acá del memoricidio andino. Perspectivas críticas para el estudio de historias indígenas/indias", tesis de doctorado en Estudios Sociales de América Latina, Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba, 2019.

[28] La noción temporal de "actualización" de lo colonial en el presente, que usa la analogía cibernética de un patrón ya establecido, se la debemos al estudio pionero de Derek Gregory. *Cfr.* Derek Gregory, *The Colonial Present*, Oxford, Blackwell, 2004. Agradezco a Wilda Western el dato sobre esta obra clave, de poca circulación en América Latina.

Así, la administración del tiempo estatal no es sólo la imposición de un tiempo vacío y homogéneo, sino la gestión de la doble naturaleza del tiempo mítico e histórico en una misma escritura: la de la nación.

Los paraguas del 25 de mayo de 1810 en Argentina, el Grito de Dolores mexicano, las ubicuidades de Francisco Villa en la Revolución, las múltiples advocaciones de Bolívar en Colombia o Venezuela, los innumerables avatares del cuerpo de Eva Duarte: la historia cede ante estos relatos. No afirma ni desmiente o se enfrasca en discusiones siempre improbables. Como si una tenaz voluntad del pueblo convocara esa fracción mítica, esa secularización no profanable del núcleo sagrado de la comunidad. Lo que en todo caso sí se arroga el Estado-nación moderno a partir de sus saberes instituidos y luego profesionalizados, es la voluntad de gestionar esa doble inscripción del tiempo: administrar el desborde potencial, disciplinar sus excesos posibles. Dirigir la afección (el cuerpo, la emoción) exclusivamente al significante nacional, monopolizar el encantamiento en el centro y fracasar recursivamente en el ejercicio de escribir racionalmente el tiempo homogéneo de la experiencia es, quizá, el intento de doble naturaleza más fuerte de la historia moderna y el que refrenda el postulado de Mijail Bajtin sobre la característica *simultáneamente* racional y épica del conocimiento histórico.[29] Ese *control de la afección* y de la discontinuidad de la experiencia que es ejercido por versiones de la historia que conviven, canalizan la relación mediada, tensa y nunca unívoca de los colectivos sociales con el Estado-nación. El intento de contención es siempre fallido. Hay algo que no está en el texto de la historia y que, sin embargo, se cuela en él, lo altera, impugna su cierre. El tiempo poscolonial se tensa entre esa domesticación soberana y el exceso que lo perturba constantemente.

Llegado a este punto, tal vez sea importante tomar las palabras de Chakrabarty sobre el estatuto "indecidible" de la relación

[29] Mijail Bajtin, "*Épica* y *novela*", *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989 [1941], pp. 449-485.

entre el capital y la diferencia como un sello de las formas en que, aún en sus distancias, las sensibilidades pos y decoloniales contribuyen a pensar temporalidades: "la diferencia no es algo externo al capital. Tampoco es algo subsumido en él. Convive en relaciones íntimas y plurales con el capital, vínculos que van de la oposición a la neutralidad".[30] Esta característica es lo que coloca, según la crítica poscolonial, los cimientos para la diferencia histórica como un proceso abierto y "sin garantías", y a la noción de temporalidad como un insumo clave.

TIEMPO, REPETICIÓN, ANACRONISMO: MEMORIAS DE CONEXIÓN COMO INCISIÓN POSCOLONIAL

En *Futuro pasado*, Reinhart Koselleck planteó que

> cronológicamente, toda experiencia salta por encima de los tiempos, no crea continuidad en el sentido de una elaboración aditiva del pasado. Antes bien, se puede comparar [...] con el ojo de cristal de una lavadora, detrás del cual aparece de vez en cuando una pieza multicolor de toda la ropa que está contenida en la cuba.[31]

Más tarde, al final de su vida, el mismo Koselleck escribió sobre la necesidad de que la historia incorporara a la repetición no como una anomalía, sino como un matiz del pensamiento histórico. Como en las estructuras lingüísticas, decía el filósofo, la historia necesita pensar la repetición como aquello que habilita la generación de transformaciones. No se trataba en absoluto de restaurar la idea de retorno o de ciclo, ni la noción de identidad de una sola experiencia cerrada, sino de pensar que "toda trans-

[30] Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa...*, *op. cit.*, p. 166.

[31] Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 [1979], pp. 339-340.

formación efectiva, ya sea rápida, lenta o de largo plazo (para precisar las categorías de Braudel), permanece siempre ligada a la interacción variable de repetición y unicidad".[32] Cito estas dos referencias porque, por un lado, provienen de un pensador clásico sobre la disciplina histórica. Por el otro, porque tempranamente advierten la necesidad de introducir una reflexión que reexamine la noción de tiempo secuencial y lineal como la única gramática poética y política sobre la relación entre tiempo, historia y *verdad*.

¿Por qué se torna impensable la repetición para la historia? La primera respuesta es simple: la historia no recoge la experiencia del tiempo, sino una organización objetiva del mismo. Pero esa respuesta, ya vimos, es parcial y no toma en cuenta que esa organización es contingente, centroeuropea, y hace mímesis con la consolidación de la experiencia política de la modernidad. También Giorgio Agamben señaló la connivencia entre las nociones de proceso y progreso: las organizaciones textuales, grafemáticas de la historia que, en tanto ponen al acontecimiento pasado en el lugar de alteridad y de lo irreversible, lo colocan también en el camino teleológico del vector.

Con el telón de fondo de la experiencia temporal lineal que organiza el relato del Estado moderno y al mismo tiempo habilita las formaciones imperiales de ocupación y exterminio (que en América Latina tuvieron como ejecutantes más a las élites criollas de la nación que a la figura de un colono externo europeo), la noción de repetición adquiere una particular relevancia. Gayatri Spivak expuso que una lectura crítica del colonialismo y de sus diferentes marcas en el presente implica comprender que aquél reedita y recompone los modos para nombrar la operación por la cual extiende sus formas de dominio. La continuidad del colonialismo radicaría, justamente, en su "capacidad para

[32] Koselleck Reinhart, *Sentido y repetición en la historia*, Buenos Aires, Hydra, 2010 [2005], p. 130.

presentarse como otra cosa".[33] Otra cosa: alteridad con respecto al pasado.

Por supuesto, ya Koselleck señalaba una cautela necesaria: *la repetición sólo existe en tanto diferencia*, en tanto estructura diferida que necesita poder inscribir un tiempo en el que su significación no se agote en la triada pasado, presente y futuro. Lo interesante aquí es el reclamo de que sea una escritura *histórica* la que pueda hablar de la repetición: no una que la arroje a "otras concepciones culturales" de la experiencia temporal (seguramente pre-modernas, inconsistentes, míticas), imitando así el gesto colonial. Tampoco una modalidad más de la memoria social (que le resta potencia epistemológica). Se trata, más bien, de *inscribir a la repetición diferida como un significante temporal de la modernidad* y como un tropo para abordar la experiencia persistente de dominación colonial.

En este punto, la máxima de que no se repite el pasado tal cual fue es tan importante como reconocer que el tiempo no es un vector ni un patrón universal, y que no es inmanente, sino una herramienta simbólica y disputable de significación. En tanto tal, lo que se inscribe como repetición o actualización es esa intención significante que el tiempo homogéneo con pretensiones universales se empeña por expulsar. Si la advocación de la historia que legitimó el imperio fue el tiempo lineal espacializado y su consecuente "todavía no modernos" para gran parte de los pueblos,[34] la repetición en diferencia se yergue como una figu-

[33] Gayatri Spivak, *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal, 2009, p. 107.

[34] La Escuela de Estudios de Subalternidad de India se preocupó específicamente por mostrar los procedimientos de escritura histórica que el imperio británico usó para producir una narrativa que vehiculizara la piedad civilizatoria de la invasión y la tutela, procedimientos de selección documental, de secularización de las élites, de organización secuencial y progresiva entre el caos mítico de la política tradicional y la redención eugénico-higienista de la modernidad impuesta por el imperio. *Cfr.* Saurabh Dube, *Sujetos subalternos*, México, El Colegio de México, 2001.

ra que permite imaginar la construcción operativa de las lógicas de dominación, tutelaje y diferenciación poblacional. Sabemos que en la base de la idea moderna de historia está presente la marca del proceso de civilización, del cosmopolitanismo y de la consecuente pacificación de poblaciones. Sin embargo, esa base oculta las iteraciones notables como se pacifica a poblaciones en la ley republicana, se las minoriza en estructuras jurídicas modernas, se las saquea actualizando sistemáticamente actos de conquista bajo ropajes de operaciones *de iure* y, sobre todo, se organiza el relato como si éstas fueran modalidades *novedosas* de relaciones de poder nacionales.[35]

¿Cómo dotar de densidad empírica a estas figuras temporales? Cuando entramos en el terreno de la "diferencia cultural", de las bellezas pacificadas que no son reconocidas como historia (por no ser secuenciales ni contar con archivo), vemos que la repetición, la continuidad y el "retorno del acontecimiento" se postulan frecuentemente. En otro texto, abordé el pedido del Movimiento Indígena Argentino para la inclusión del genocidio de finales del siglo XIX como una "violencia desaparecedora" de larga duración que debía suturarse con las desapariciones de las últimas dictaduras de los años setenta del siglo pasado. Bajo señalamiento de cometer el pecado del anacronismo y en pos de la defensa de la "especificidad", fue imposible que sus demandas se escucharan: los historiadores marcaron el límite (y fue, aquí sí, un límite público y político).[36]

[35] Una deuda de los poscolonialismos latinoamericanos es trazar mejor la presencia, aunque espectral, de Henri Bergson en el pensamiento vernáculo, con sus nociones de duración y percepción (como fuentes de la memoria y aperturas al futuro). Por lo pronto, la influencia de Bergson sobre Mariátegui está muy clara y documentada, tanto en la crítica al marxismo universalista y al positivismo como en sus nociones de espera, mito y utopía para las "memorias vivas" del campesinado peruano. *Cfr.* Jaime Hanneken. "José Carlos Mariátegui...", *op. cit.*, pp. 14-16.

[36] Materia de otro texto sería discutir la distinción entre especificidad, singularidad y excepcionalidad. Bajo el aspecto del tiempo lineal y del cambio constante, se corre el riesgo, como diría Peter Hulme, de que todo acontecimiento, "mirado muy de cerca", resulte excepcional. Y ese es un problema

Pero el movimiento indígena no reclamaba *la identidad* de los dos hechos (no pretendían asumir que las campañas "al desierto" de los años setenta del siglo XIX y la Doctrina de la Seguridad Nacional que se impuso desde fines los años sesenta del siglo XX eran *el mismo* acontecimiento). Lo que requerían era desnudar una interdicción, mostrar un tabú: que la posibilidad de historiar la violencia necesita de una imaginación que salte por encima del tiempo homogéneo, que produzca conexiones impedidas, que impugne la secuencia para exhibir la iteración de aquella acción soberana de dominio que erigió un relato histórico cuyo rol central fue prohibir ese develamiento.[37] Mostrar, en definitiva, que la violencia contemporánea no era singular, no era excepcional, y que sus causas no podían ser comprendidas solamente dentro de la causalidad procesual. Al contrario, era una violencia que reeditaba asociaciones en los cuerpos, mecanismos de subyugación y estrategias de exterminio de tiempos diferidos.

Esta crítica está presente, por supuesto, en el seno de las tesis sobre la Historia de Benjamin.[38] El filósofo insistió en que el trabajo de la historia crítica es volver sobre una memoria de la conexión y no de la continuidad, una memoria que sea capaz de asociar aquello que fue impedido por la historia del capitalismo moderno. Su famoso *dictum* de leer la "historia a contrapelo" apunta menos a leerla *desde otros ojos* que a imaginar una forma de concebir el tiempo de manera diferente. Si hay una razón por la cual las modulaciones de los imperialismos tienen, como dice

---

no sólo epistémico sino político. Peter Hulme, "Postcolonial theory and the representation of culture in the Americas", en Mabel Moraña, E. Dussel y C. Jáuregui (eds.), *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press. Sobre el anacronismo como "pecado" de la historia, véase Jacques Rancière, "Le concept d'anachronisme et la verité de l'historien", *L'inactuel*, núm. 6, 1996, pp. 53-68.

[37] Mario Rufer, *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 255-303.

[38] Walter Benjamin, "Tesis sobre la filosofía de la historia", en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, Madrid, 1973 [1940].

Spivak, la facultad de presentarse siempre como "algo nuevo", es justamente porque a través de la historia secuencial y de la noción de pasado irreversible conjuran e impiden la legitimación de narrativas de conexión. Estas narrativas son necesariamente anacrónicas: permiten asociar aquello que hemos sido entrenados para disociar, para separar en la secuencia vectorial, para no reconocer como suturados por voluntades diferidas de poder.[39] También fue esta matriz la que permitió a historiadores prominentes del imperialismo, como Patrick Wolfe, concluir que la invasión colonial no es un acontecimiento (*event*), sino una estructura persistente, que metamorfosea sus avatares (las formas generalmente legales del saqueo, la tutela o el exterminio) en el Estado moderno. Para comprenderlo históricamente, planteaba Wolfe, se impone reimaginar la noción de temporalidad.[40]

[39] La obra de Saurabh Dube sobre India es notoria en este punto, al tratar de conectar las imaginaciones de la modernidad, las apreciaciones de la antropología histórica y el sello del imperio en las configuraciones de diferenciación y jerarquía que instalan las figuras de temporalidad. *Cfr.* Saurabh Dube, *Stitches on time. Colonial textures and postcolonial tangles*, Durham, Duke University Press, 2004. Con gran parte de su producción editada en español, su figura también es clave en la construcción de puentes entre las tradiciones poscoloniales de Asia y las decoloniales de América Latina.

[40] Patrick Wolfe, "Structure and Event: Settler Colonialism, Time and the Question of Genocide", en Dirk Moses (ed.), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, Nueva York, Berghahn Books, pp. 102-132. Es relevante aquí el trabajo seminal de Antonio Carlos de Souza Lima sobre el "poder tutelar" (ver entrada en este volumen) como forma de intervención diferida y pacificada de las guerras de conquista, particularmente en Brasil. *Cfr.* Antonio Carlos Souza Lima, *Un gran cerco de paz. Poder tutelar, indianidad y formación del Estado en Brasil*, México, CIESAS, 2018 [1995]. Lena Jayyusi llega a conclusiones similares sobre Palestina y las formulaciones de "repetición acumulativa" de la violencia colonial que interfiere en la percepción sincrónica y diacrónica de la temporalidad y que excede los marcos temporales lineales para ser formulada históricamente. *Cfr.* Lena Jayyusi, "Repetición, acumulación y presencia. Las figuras relacionales de la memoria palestina", en Ahmad Saadi y Lila Abu-Lughod (eds). *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria*, Buenos Aires, CLACSO-CANAAN, pp. 185-224.

Michael Taussig estudió también de ese modo al pueblo huitoto y sus relaciones con el Estado moderno. Explicó que cuando los pueblos están sometidos a la conquista continua apelan a los muertos y a los espectros, a su retorno en los relatos. Pero no lo hacen reclamando una imaginación temporal pre-moderna y cíclica o una forma atávica incomprensible para nosotros:

> Los "fragmentos inconexos" que subsisten en ellos no son testimonio de la tenacidad de la tradición, como podría sostener el historicista. Son, en cambio, imágenes míticas que reflejan y condenan la apropiación experiencial de la historia de la conquista, en cuanto tal historia parece formar analogías y correspondencias estructurales con las esperanzas y tribulaciones del presente.[41]

Para agregar luego que este tipo de apropiación del pasado es "anárquico y rebelde en su rechazo de la cronología y de la exactitud histórica".[42] El tiempo poscolonial, entre anacrónico y des-

[41] Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, Bogotá, Norma, 1997, p. 442. Podemos rastrear estas desobediencias en las nociones de pachakuti (trastocamiento del orden, evento "repetido" de revuelta de los contrarios) revisitadas ampliamente en el pensamiento descolonizador. Ver Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, esp. pp. 230-281; Walter Mignolo, "Colonialidad en grande. El tiempo y la diferencia colonial", en Saurabh Dube, *Encantamiento del desencantamiento...*, *op. cit.*, pp. 73-104.

[42] *Ibid.* El intelectual boliviano Javier Sanjinés también apela a esta noción cuando contrapone, como géneros, el ensayo a la historia. Rescata que sólo se ha visto el ensayo en la epopeya fundadora latinoamericana (Sarmiento, Martí, etc.) y no a los que buscaron dotar de una imaginación narrativa que ponderara la memoria como ruina, como relato fragmentario que desafía la temporalidad racional, secular y vacía de la Historia. "Opuesta a [la] perspectiva historicista, el ensayo tal y como lo pienso debe necesariamente reinsertar la discontinuidad del pasado invisible en la larga duración de la historia. Como experiencia turbulenta del mundo empírico, el ensayo está hoy mejor preparado para lidiar con los problemas de comunidades activas, de comunidades 'en movimiento', que el gesto pretencioso de las épicas nacionales, las cuales, *al olvidar las experiencias asincrónicas del otro, tienden a homogeneizar y alinear todo*" (Javier

obediente, apela a la restitución como figura de la memoria histórica y amerita ser problematizado por la disciplina.

Al tomar como referencia desde Koselleck a Taussig, y desde la filosofía de la historia alemana a la antropología simbólica, quisiera dejar en claro este punto: la experiencia del tiempo poscolonial se sirve de narrativas que habilitan la heterogeneidad, la repetición y el anacronismo como formas legítimas de disputar la temporalidad en tanto política. La evidencia es contundente para mostrar que, como planteó Louis Mink en su discusión con David Carr y Paul Ricœur,[43] hay una disociación notable entre la experiencia de individuos y colectividades sobre el tiempo, y el tiempo de la historia como organización de relato. Es la experiencia moderna y poscolonial del tiempo la que no es vacía ni homogénea ni secuencial. En esa negación, para asumir la parroquialidad de su noción de tiempo, en negarse a reconocer su inestable condición de episteme, la historia evidencia su articulación ideológica con la soberanía.

A MODO DE CIERRE

El presente, como punto de vista, encara un problema epistémico de primer rango: en principio porque en el momento de génesis disciplinar fue pensado como un punto de valor, una "deseabilidad de lo real" en palabras de Hayden White. El tiempo y el lugar encantado —Europa y su civilidad— hacían mímesis en la enunciación: en el siglo XIX, ningún presente era más deseable que ese, que enunciaba el nacimiento de la historia secular, acumulativa, de progreso e irreversible. La anomalía latinoamerica-

Sanjinés, *Embers of the past. Essays in times of decolonization*, Durham, Duke University Press, 2013, p. 21, énfasis mío).

[43] Louise Mink, *Historical Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, pp. 56-60.

na (o india o keniana) sólo debía ser reubicada, traccionada por la historia. Las dos guerras mundiales fracturaron esa percepción, indudablemente, pero no lograron romper la noción teleológica y reforzaron con una semántica variada la noción de progreso, a costa de ahondar más la distancia entre bloques históricos y geografías de tradición (sociedades de historia y sociedades de cultura).[44]

Ante esto, las temporalidades poscoloniales exigen una revisión en dos vías, por lo menos. La primera, una que reclame a la historia teorizarse como una escritura *plural* de la memoria, parroquializar el alcance de su noción de tiempo y de archivo, tornar en verosímil su noción de verdad, y entonces revisar su connivencia

[44] La noción de Estado fallido, tan recurrida en América Latina en decenios recientes, es una muestra de la profunda convicción eurocentrada de que el tiempo del presente *aún no* nos cobija en estas latitudes. El "fallido" —que se muestra como un desajuste empírico al modelo histórico de la democracia, la ciudadanía y la representación— es un concepto flaco que refuerza cualquiera de las pedestres metáforas coloniales (la barbarie, la sala de espera, la agónica instrucción del salvaje como tutela del minorizado, ver Poder tutelar en este volumen). El artilugio epistémico de cierta ciencia política no deja de sorprender, porque en vez de localizar el fallido en el modelo, lo sitúa en el objeto empírico: así, América Latina sigue ocupando el lugar transicional en las imaginaciones temporales (y no se asume que la imaginación temporal lineal tiene una contingente y parroquial acta de nacimiento que, ante todo, *necesita seguir siendo única*). Fanon expuso con claridad que el problema de la "sala de espera" del imperialismo no es solamente ese "todavía no" para los colonizados (todavía no tendrán democracia, todavía no tendrán riqueza generada): el problema más agudo es que el presente funciona como un horizonte espacializado, un punto de llegada extranjero que siempre queda *un poco más lejos* y nunca acontece. No hay nada fallido en las acciones de estatalidad contemporáneas del sur global: la connivencia entre ciudadanía, saqueo diferenciado, necropolítica, igualdad jurídica, corporativismo de Estado y crimen organizado es el *modo necesario* de existencia empírica de la gubernamentalidad para sostener el patrón de acumulación indefinida. El modelo de Estado hiperreal que vincula democracia, república, igualdad y justicia está asentado en una geografía colonial y en una temporalidad que es estructuralmente productora de diferencias, jerarquías y exclusiones. Véase Ugo Mattei y Laura Nader, *Saqueo. Cuando el Estado de derecho es ilegal*, Lima, Palestra, 2013.

sémica con la colonialidad. La segunda, una que legitime, junto con la reimaginación de la historia, a las memorias desobedientes de la conexión, la anacronía y la repetición. Las legitime en tanto instancias epistémicas restituyentes que habilitan narrativas igualmente verosímiles —por políticamente significativas— de diferencia, poder, exclusión, exterminio y sostén de la reexistencia.

BIBLIOGRAFÍA

Chakrabarty, Dipesh (2008), *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?*, Madrid, Tusquets.

Chatterjee, Partha (2008), *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, CLACSO-Siglo XXI Editores.

De Certeau, Michel (2006 [1975]), *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.

Dube, Saurabh (2004), *Stitches on time. Colonial textures and postcolonial tangles*, Durham, Duke University Press.

Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.

Gregory, Derek (2004), *The Colonial Present*, Oxford, Blackwell.

Hanneken, Jaime (2012), "José Carlos Mariátegui and the Time of Myth", *Cultural Critique* , vol. 81, pp. 1-30.

Mignolo, Walter (2016 [1994]), *El lado más oscuro del Renacimiento*. Popayán: Universidad del Cauca.

Quijano, Aníbal (2016), *Antología Esencial. Cuestiones y Horizontes*, selección y prólogo de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires: CLACSO.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015), *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rufer, Mario (2020), "El perpetuo conjuro. Tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia", *Historia y Memoria*, número especial, pp. 271-306. https://doi.org/10.19053/20275137.nespecial.2020.11590.

___ (2010), "La temporalidad como política. Nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales", *Memoria y Sociedad*, vol. 14, núm. 28, pp. 11-31.

Sanjinés, Javier (2013), *Embers of the Past. Essays in Times of Decolonization*, Durham, Duke University Press.

Tapia, Luis (2002), "Tiempo, historia y sociedad abigarrada", en *La producción del conocimiento local : historia y política en la obra de René Zavaleta*, La Paz, Muela del Diablo.

Wolfe, Patrick (2008), "Structure and Event: Settler Colonialism, Time and the Question of Genocide", en Dirk Moses (ed.), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, Nueva York. Berghahn Books, pp. 102-132.

TRANSMODERNIDAD

JOSÉ GANDARILLA SALGADO

Antes de que, en el marco de la emergencia sanitaria por la pandemia de covid-19, se alzaran muchas voces apuntando que la debacle civilizatoria del capitalismo podría significar la crisis del proyecto mismo de modernidad, hubo cierta bibliografía que se trazó el objetivo de atender "la superación" o el desafío de posicionarse "más allá de la modernidad", pero lo hacían aplanando una discusión que resguardaba muchos filos problemáticos. En efecto, colocaban en una misma ristra un conjunto de postulados que se sintetizarían en proposiciones categoriales que, sin embargo, partirían de posicionamientos epistemológicos divergentes o incluso contrapuestos. Aquellos planteamientos, aunque sus objetivos fueran loables (apegarse a una disposición plural de conceptos para intentar asir la época por la que atravesamos, recurrir a diversas perspectivas; remitir a la anterior discusión sobre la posmodernidad, con la intención genuina de sobreponerse a sus escollos), se enfrentaban ante un límite intraspasable al disolver discrepancias que se revelan significativas en los entramados que están en la base de las teorizaciones sobre la ultimodernidad (J. Bidet), la supramodernidad (M. Augé), la hipermodernidad (G. Lipovetsky), la ultramodernidad (J. A. Marina), la altermodernidad (A. Negri-M. Hardt) o la transmodernidad.

Esa exigencia de minuciosidad o de énfasis en la distinción de particularidades asociadas a cada categoría es más importan-

te aún en el último de los términos enlistados, toda vez que ahí nos enfrentamos a un mismo concepto que, en los itinerarios de su construcción, está captando dos aspectos de lo real sustantivamente diferentes, puesto que en uno de los casos, no puede, ni se lo propone, soltar amarras con las posiciones eurocéntricas, y aún más, refuerza ese provincialismo al mirar ese proceso como una realidad que ya está aconteciendo, como dispositivos que ya se han puesto en marcha y gobiernan el piso social en que discurre nuestra existencia, se trataría de una estructura que operaría a nivel macro y que se proyecta como el sistemático cierre hegeliano de una totalidad (punto culmen de una dialéctica entre la modernidad, como tesis, la posmodernidad, como antítesis, y la transmodernidad, en cuanto síntesis global); la otra postura no podría ser más contrapuesta, toda vez que se integra a una formulación que, desde sus trabajos más tempranos, aspira a construir una filosofía más allá de esa ontología y que apuesta al enfoque epistemológico de la exterioridad: desde ese encuadre, la categoría de Transmodernidad cumple otras exigencias, no sólo para visibilizar los discursos y pensamientos que se producen desde el margen periférico respecto al espacio que ocupa el lugar de centro en el sistema mundial vigente, sino que figura como una instancia de reconstrucción ante los escombros dejados por el resquebrajamiento del orden vigente (y que encuentra su renovado sentido por ejecutarse desde aquello que ha sido marginalizado, excluido y menospreciado por la lógica dominante).

Para resumir de un modo algo apretado la sustancial diferencia que hemos ubicado, diremos que, en el primero de los casos, tenemos una formulación que, en el intento por llevar el registro de los rasgos fenomenológicos que documenten el aparecimiento de entes o fenómenos transmodernos, sucumbe a una visión intraparadigmática al pensamiento filosófico occidental y, en el segundo posicionamiento, nos encontramos ante un examen ya no óntico sino ontológico que, al colocar este nivel bajo el tamiz epistémico de la exterioridad, se concentra en el pasaje transontológico (quizá su momento más complejo, pero también el de

más posibilidades heurísticas y de brotes creativos), se trataría de un pensamiento filosófico con disposición extraparadigmática a la reflexión universal occidental.

Esta inicial acotación quedará más patente al tomar en cuenta, en cada uno de dichos enfoques, la historia de su emergencia, los episodios de su maduración, y la genealogía conceptual a que hacen referencia sus respectivos engranajes argumentativos. De un lado, encontramos la formulación de la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda, que ya se encuentra avizorada desde un inicial libro, publicado el año de la caída del muro de Berlín,[1] perspectiva que se profundiza en una obra siguiente, al arranque de este milenio,[2] y que se celebra en un volumen consagrado a sus planteamientos en una revista especializada,[3] y al día de hoy ya se puede ubicar un libro reciente que, de manera integral, intenta desplegar sus proposiciones (y ahonda en sus desatinos),[4] del otro lado, tenemos la formulación que ha elaborado el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, que fue inicialmente adelantada en su libro sobre la modernidad, de inicios de los años noventa, que alcanzó una gran difusión,[5] y que luego fue defendida en ciertos espacios en los que estaba germinando el nuevo enfoque del llamado giro descolonizador del conoci-

[1] Rosa María Rodríguez Magda, *La sonrisa de Saturno: Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1989.

[2] Rosa María Rodríguez Magda, *Transmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2004.

[3] VV. AA., "La condición transmoderna: Rosa María Rodríguez Magda", *Anthropos. Cuadernos de cultura crítica y conocimiento*, núm. 241, 2013.

[4] Mauricio Guzmán Bracho, El malestar social en la transmodernidad. Estructura y acción social en la sociedad de la incertidumbre, México, Bonilla Artigas Editores, 2020.

[5] Enrique Dussel, 1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad, Bogotá, Antropos, 1992. Cuya traducción al alemán hacía más explícitos sus propósitos desde el título: Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne, Dusseldorf, Patmos Verlag, 1993.

miento[6] y que, en su caso, proyectaba sus ideas sobre la filosofía de la liberación hacia ámbitos de discusión crítica respecto al *pensiero debole* posmoderno,[7] o en franca interlocución con las teorías del sistema mundial,[8] las cuestiones de la interculturalidad, el diálogo filosófico Sur-Sur, y la crítica a la noción de las modernidades múltiples, al punto que hoy es el eje de muchos de sus planteamientos renovadores del campo filosófico,[9] y se ha constituido en la base desde la que otros autores y equipos de trabajo impulsan proyectos de creación intelectual con alto grado de originalidad.[10]

Un elemento que apunta a destacar un firme anclaje en camino a configurar un mayor arraigo en el estatuto alcanzado por el concepto, dentro del ámbito internacional de la producción filosófica, es la ya larga trayectoria labrada por un *journal* académico de evaluación entre pares, *transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, publicado (predominantemente en idioma inglés) por la Universidad de California campus Merced, que está directamente asociada con esos debates y que ya alcanza los 26 números publicados, en nueve volúmenes, con una periodicidad asegurada desde 2011, fecha de su lanzamiento, y un cuerpo editorial de amplio reconocimiento.

[6] Hacemos referencia al Seminario Internacional, desarrollado del 4 al 5 de diciembre de 1998, en Nueva York, convocado para discutir "Transmodernity, Historical capitalism, and Coloniality: A Post-disciplinary Dialogue" en el Centro Fernand Braudel de la Universidad Binghamton.

[7] Enrique Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana Golfo Centro, 1999.

[8] Enrique Dussel, "Sistema-mundo y transmodernidad", *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 387-407.

[9] Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015; Enrique Dussel, Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial, Madrid, Trotta, 2020.

[10] Mabel Moraña (ed.), *Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*, Madrid, Vervuert, 2018.

Pero hasta ahí las coincidencias, puesto que para los objetivos de enlazar territorios del debate del poscolonialismo y la de(s)colonialidad con las propuestas avanzadas en torno al concepto de transmodernidad debemos de referirnos, desde aquí, a los planteamientos que tienen por base las ideas filosóficas de Dussel[11] o que se han entablado (en varios idiomas del debate filosófico internacional) en interlocución con esas proposiciones. Las cuales, por cierto, se vienen desarrollando desde varios puntos del globo y con impacto no sólo entre las comunidades académicas, sino con arraigo entre activistas y militantes.

LA TRANSMODERNIDAD EN EL PROYECTO DE IR MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD

> La interpretación presente de aquel hecho pasado tiene consecuencias para el futuro
> ENRIQUE DUSSEL, 1988: 34

La categoría de la que aquí nos ocupamos surge del debate que Dussel intenta proponer en las conferencias que ofreció en Frankfurt, en 1992, y que estaban expresando un momento de maduración de su pensamiento, esas lecciones dan cuerpo a la interpelación que está intentando hacer al claustro académico alemán (como representativo del pensamiento eurocéntrico occidental) y que ha de prolongarse por el resto del decenio en dos de sus inter-

[11] De hecho, para las cuestiones relacionadas con el poscolonialismo y la de(s)colonialidad, la noción de transmodernidad pareciera encontrar una mayor vecindad con proposiciones conceptuales que se atan al potente uso del prefijo trans, con lo cual resultaría factible encontrar afinidades y diálogos posibles con lo que enuncian las categorías de transculturación (Ortiz y Coronil), transversalidad (Guattari-Solnit), transepistemológico (González Casanova), estudios transatlánticos (Ileana Rodríguez) y análisis transarreales (Ottmar Ette).

locutores principales: la teoría crítica frankfurtiana, en su primera generación, y la ética del discurso y la comunicación.

Su intervención sobre el problema de la modernidad abundaba, en primer lugar, en la crítica al inherente eurocentrismo de la tesis o'gormaniana sobre la "invención" del ser asiático de América, "[e]s el modo como 'desapareció' el Otro, el 'indio', no fue descubierto como Otro, sino como 'lo mismo' ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): 'en-cubierto'".[12] En segundo lugar, recuperaba algunos elementos de lo ya adelantado en el marco de los debates que precedieron y se anteponían a la idea de una denominada "conmemoración" por el Quinto Centenario de 1492, que se desarrollaban, en varias publicaciones, entre ellas en la revista mexicana *Cuadernos Americanos*, y en suplementos de periódicos nacionales como *El Búho* de *El Día*, o *La Jornada Semanal* del diario *La Jornada*. En aquellas polémicas Dussel, que había iniciado con entusiasmo desde hacía un lustro su estudio pormenorizado de la obra de Marx, sostenía que no se trataba de un encuentro, sino de un enfrentamiento, en el sentido antropológico y bélico del término, derivado de "una relación 'militar' de conquistador-conquistado".

Los originarios moradores de estas tierras reciben en extrañeidad la novedosa presencia del intruso, albergándole en la constitución material y simbólica de la experiencia de mundo por ellos conocida, acomodan ese arribo en el registro de augurios que le preceden, como una señal, definitoria, anuncio de un cierre de ciclo, de acabamiento de su mundo; por su parte, los recién llegados, en su agresiva intromisión, y hasta la accidentalidad mayor de la derrota que infringen (acomodando sus pretensiones al orden de contradicciones preexistentes, atando o desatando alianzas según sus propósitos y rigiendo su actuar en una retórica de muchas promesas y de aún más traiciones), los aventureros recién llegados captan las cosas del otro y al otro

[12] Enrique Dussel, 1492. El encubrimiento del otro..., *op. cit.*, pp. 46-47.

mismo en el horizonte de sentido del mundo europeo, los pobladores originarios son, pues, entendidos como objetos de dominio, como un mundo de cosas integrables a los apetitos, la codicia y el deseo del conquistador, con lo que éste se erigía al rango de persona con poder, sujeto que de ser hidalgo ("hijo de alguien", gente con pretensiones, pero venida a menos), ha de emerger como conquistador pleno de fortuna, en simultáneo al modo en que el mundo (u orbe) indiano parece estar resquebrajándose; sin hundirse por completo.

Dicho acontecimiento significó desde una de las partes la acción de afrentar, de humillar, de agraviar, de ahí que, con base en el testimonio y la filosofía lascasiana, Dussel ubicara en "la gloriosa" conquista "el acto ético más perverso en la historia de nuestro continente, porque fue el mal originario y la opresión estructural que la historia nos legó de maneras distintas hasta el presente".[13] En desagravio a ese hecho histórico, con reminiscencias que pesan hasta en la situación actual, lo que correspondería, según Dussel, sería proceder a un desencubrimiento de los contenidos civilizatorios que habrían sido avasallados como efecto de los procesos de esa invasión y conquista (para el morador originario fue un proceso de arrebato a su riqueza, de imposición de tributos y, cuando las hubo, de pagos y remuneraciones miserables a la población explotada; tanto al indio como al africano transterrado se les reservó la condición de esclavo en la mina o en la plantación, o el trabajo forzado en la mita, la encomienda y otros obrajes).

El alegato del filósofo se coloca, desde luego, del lado del pobre que ha sido victimado, misma figura de sujeto que compartían, según su opinión, la teología de la liberación y el marxismo. Lo primero a desencubrir, lo primero a no olvidar es que "los tales vencidos no fueron derrotados"; al cumplirse los cinco siglos de ese suceso, Dussel señala que la resistencia, en las rebeliones

[13] Enrique Dussel, "Otra visión del descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico", *Cuadernos Americanos*, Nueva época, vol. 3, núm. 9, 1988, p. 38.

indígenas, no sólo habría persistido, sino que, en la realidad, seguía aconteciendo y expresaba la emergencia de ese sujeto en el que encarna el proyecto de, por fin, alcanzar la liberación. Al mirar el proceso desde ese lado de la historia (desde el margen periférico, antes no considerado en el horizonte del viejo mundo, y desde las gentes y pueblos puestos en la condición de dominados, en la historia planetaria que ahora se ha completado), Dussel procede a una hermenéutica "desde la 'otra-cara' de la Modernidad"[14] que corresponde, en sus conferencias de 1992, a un procedimiento analógico a como Bartolomé de Las Casas ha hecho para colocarse desde un momento "trans-sistemático: desde la alteridad creadora"[15] que, metodológicamente significa colocarse desde una cierta exterioridad, desde un afuera epistemológico.

DIALÉCTICA DE LO MODERNO Y ANALÉCTICA DE LO TRANSMODERNO

> hablar ... de "Trans"-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad
>
> ENRIQUE DUSSEL, 2001

En efecto, Dussel parte de criticar la definición intraeuropea, autorreferente de la Modernidad, por cuyo relato, el nuevo arreglo social habría comenzado en el Renacimiento, habría atravesado procesos como la Reforma, la construcción de los Estados (absolutistas), la revolución científica y tendría su punto culminante en el proceso de la *Aufklärung*; en esa concepción, como dice Dussel, "autocentrada, eurocéntrica... la 'particularidad' euro-

[14] Enrique Dussel, 1492. El encubrimiento del otro..., *op. cit.*, p. 64.

[15] *Ibid.*, p. 113.

pea se identifica con la 'universalidad' mundial sin tener conciencia de dicho pasaje".[16] Ese planteamiento que se pertrecha y defiende como resultado de la Razón y de sus argucias, descansa en varios mitos, en primer lugar, en el mito mismo de sus orígenes, en segundo lugar, en la pretensión emancipadora de ser resultado o producto consumado de la racionalidad (como superación de la autoculpabilidad kantiana por la obediencia a una ajena tutela, por parte de aquellas gentes que subsisten bajo carencia de autonomía), cuando, por el contrario, la modernidad se fraguó en la irracionalidad de la violencia sacrificial del mito moderno, y no podría ser de otro modo porque la comarca que se coloca en la cúspide de los procesos inaugurados en 1492 ha de erigir su dominio al operar su salto (civilizatorio) desde una condición periférica, como Europa latina ante el asedio musulmán del *sistema antiguo* afro-asiático-mediterráneo, a su inédita condición que la establecerá como centro del *nuevo sistema-mundo*,[17] cuyo punto más dinámico pasa a ser el mar océano recientemente abierto a la aventura ultramarina y, con ello, la lógica fundante de sus procesos constitutivos (capitalismo, colonialismo, racismo) se configuraron en los ejes estructurados por la triangulación atlántica, ese calamitoso *triángulo de la muerte* como lo llegó a calificar Dussel en su ya clásico libro.

La Europa occidental ancla su proyecto de modernidad, cuyo espacio-tiempo inaugural es América, a la negación del Otro y a obligarle a esas comarcas del mundo a emprender procesos de modernización, dichos márgenes periféricos, al ser sometidos o autosometerse a tales iniciativas, que no son sino reproducción de lo mismo europeo, calco o copia o, a lo sumo, actualización de las tendencias que guían desde el vértice la figura piramidal

[16] *Ibid.*, p. 52.

[17] Y en eso consiste una de las nuevas hipótesis de trabajo fuertes del proyecto filosófico de Dussel: "«Centralidad» del mercado mundial y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser «centro» después de ser «moderna»". Enrique Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur*..., *op. cit.*, p. 281.

moderna; bajo ese patrón las zonas periféricas sucumben a una falacia desarrollista.

La Europa occidental nordatlántica, zona y estandarte del proyecto global emergente, ha atravesado en esta nueva época del mundo (una historia de ya más de medio milenio) una fase de modernidad temprana en que pudo periferizar a las otras dos puntas de ese nuevo triángulo de interconexión global (América y África), y con base en los recursos succionados a esas masas continentales, y a la laboriosidad de sus gentes, preparó las bases internas o endógenas para adquirir la fuerza suficiente para desplazar al Oriente de la condición de eje primordial o centro de una historia, ahora sí, definitivamente planetaria; esto último aconteció en una coyuntura que, combinando varios procesos, dio arranque al siglo XIX histórico.

Ante esa larga configuración de la historia, la que echa raíces en las lógicas eurocentradas para su despliegue, Dussel sostendrá la "razón del Otro", lo que ha de expresarse en una gigantomaquia categorial entre dos horizontes de comprensión, de un lado, el de la modernidad eurocéntrica (constitutivamente ambiguo, pues en su núcleo racional promete alcanzar la emancipación de los seres humanos pero en sus prácticas se entrega, con frenesí, a una mítica cultura de la violencia sacrificial sobre el Otro) y desde el lado opuesto, una modernidad *subsumida* en un horizonte mundial.

En esa figura que opone dos extremos argumentativos, el hasta ahora hegemónico, eurocéntrico, y el que se propone la crítica al eurocentrismo, de una descolonización de las categorías del conocimiento y de las mismas epistemologías, Dussel asume esa pugna como la de un desplazamiento, que yendo desde el constructo fragmentario del proyecto europeo occidental (que se arrogó la representación de la universalidad) nos conduzca hacia una genuina mundialidad, la del proyecto Trans-moderno. Proceso largo y sinuoso de las diversas culturas o complejos civilizatorios, desde el uni-versal abstracto a la pluri-versalidad concreta, que ha de ser (metafóricamente entendido) como *el pasaje por el desierto*, para romper las cadenas

de la esclavitud ante el dominio imperial egipcio, en el mundo antiguo.

Nuestro filósofo, al hablar desde este posicionamiento, confiere al concepto de transmodernidad varios significados que se han ido aclarando y especificando paulatinamente. Así, en la obra de 1992, de plantear, primero, una encomienda titubeante que aspira a dotar a la modernidad de aquello que es incapaz de cumplir, y de ese modo llenar o cubrir sus aporías, al sostener que "la 'realización plena' del concepto de Modernidad exigirá su 'superación' (proyecto que denominaremos de 'Trans-Modernidad' o de la inclusión de la Alteridad negada)";[18] ya en esa misma obra, en otros pasajes, vuelca un cometido que es más consistente:

> se trata de una 'Trans-Modernidad' como proyecto mundial de liberación [...] donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La 'realización' de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la potencia (de la Modernidad) al acto de la Misma (la Modernidad europea). La 'realización' sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora.

> El proyecto transmoderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica [...] no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad.[19]

En una sola partícula de la proposición (el *desde* dónde) se pone en juego el punto arquimédico de la crítica, no una modernidad cuyo significado es el de una universalidad unívoca, que no es sino finalmente la imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de la Europa occidental, en su *hybris* por desatar, hasta sus

[18] Enrique Dussel, 1492. El encubrimiento del otro..., *op. cit.*, pp. 105-106.

[19] *Ibid.*, pp. 247-248.

últimas consecuencias, la totalización civilizatoria de su proyecto a todos y cada uno de los ámbitos de las prácticas sociales y las relaciones intersubjetivas; en eso consiste la dialéctica (avasalladora y destructiva) de la modernidad, y la inherente ruta que le ha configurado un dinamismo tan complejo y multidimensional que le ha orillado a enhebrar el nudo ciego de una inescapable crisis.

Incapaz, la modernidad (tal cual hasta ahora la hemos conocido), de separarse de esa disposición ontológica, correspondiente a su Ser cada vez más perfeccionado, a cinco siglos de la conquista, colonización y racialización (pilares fundantes de esa modernidad/colonialidad), la meditación dusseliana va dirigida a operar una torsión más al magma heurístico de la exterioridad, con lo cual la filosofía de la liberación (y su correspondiente proceder metódico de la analéctica) se abre hacia otros horizontes, utópicos, en dirección a situarnos intelectiva y proyectivamente *más allá* de la modernidad, hacia

> su real superación (como *Subsuntion* y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) [... que] es subsunción de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la «Trans-Modernidad» (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etc.).[20]

Esto no significa que se pliegue a una propuesta meramente culturalista, que no riña el ámbito de las relaciones sociales materiales en que se produce y reproduce la vida: lo alcanzado en el análisis de Marx leído desde Levinas significa, en el ámbito económico-material, colocarse en el plano de la competencia por la producción de valor y extracción de plusvalor, espacio, dentro del mercado mundial, en que al capital global nacional periférico le corresponde la función de transferir valor, y compensar esas pérdidas con una mayor explotación, dominación y apropiación del trabajo vivo, de las personas pobres y victimadas en diversas

[20] *Ibid.*, p. 248.

formas. Este entendimiento de la lógica sistémica, ha llevado a Dussel desde sus propuestas más tempranas, en las que el proyecto (latinoamericano) de liberación sustenta una oposición a la totalidad dominante desde el ímpetu vivificante de la cultura popular, hasta las nuevas formulaciones en que la filosofía de la liberación amplía sus alcances para encaminarse al proyecto de la nueva edad del mundo, entendida como Transmodernidad, de ahí que el nivel o ámbito práctico-político reaparezca "como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo trans-moderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica".[21]

PLURI-VERSALIDAD ANALÓGICA DE LA TRANSMODERNIDAD

> Descolonizando sus interpretaciones, sus epistemes, sus tecnologías, sus proyectos en todos los niveles o campos (superando el patriarcalismo, más allá del racismo blanco, del suicidio ecológico, de una interpretación secularista y meramente cuantitativa de la naturaleza...) siendo procesos con distinción analógica, es decir, distintos no unívocos.
>
> ENRIQUE DUSSEL, 2020:

En la dimensión cultural, la noción de transmodernidad procura una inversión de la empresa civilizatoria realmente existente que afincó a la modernidad como nueva época del mundo, pero que sucumbió al eurocentrismo, puesto que la afirmación y expansión de la cultura occidental aconteció como "el paso de la particularidad a la universalidad sin novedad ni fecundación de alteridad alguna".[22] Si ello se extrae con relación a las discusiones sobre la modernidad temprana y el *rise of the West* (ascenso de

[21] *Ibid.*, p. 209.

[22] *Ibid.*, p. 46.

Occidente) no menos importante es lo que se obtiene de las discusiones en que Dussel participó poco antes del fin del milenio, algunas de las cuales, al concentrar su atención en los procesos de la modernidad madura, apuntaron a la cuestión del *decline of the Orient* (declive de Oriente), con lo que se abrió para la filosofía de la liberación una tarea importante en la discusión sobre el lugar y papel de China dentro del sistema-mundo moderno/colonial.

De esa discusión sobre la periodización o identificación de etapas dentro de la Era de la Modernidad surgirán dos cuestiones disputadas de índole historiográfico, las atinentes al sentido y proyección histórica, por un lado, del siglo XVI histórico y la modernidad temprana y, por el otro, del siglo XIX histórico y la modernidad madura. Dussel extraerá de ello una conclusión interesante, el dominio de la cultura occidental de la Europa nordatlántica es menos ostentoso de lo que se creía: acontece, es cierto, bajo el amparo de una conquista interminable (como diría Noam Chomsky), pero no se ha impuesto con la centralidad europea por más de la mitad de un milenio; el lugar de Oriente y de la China hay que reponerlo (como invitaba a hacerlo André Gunder Frank, por esos mismos años) y con ello el de todas las otras expresiones que habrían sido relegadas con el avance del cometido universalizante de Occidente.

El pulmón oriental del mundo habría sido plenamente dominante en los circuitos del mercado mundial *in toto* hasta el tiempo en que Hegel redacta su *Filosofía del derecho* (1821), si no es que hasta el momento en que Marx y Engels redactan *El manifiesto comunista* y que por ello llegan a sustentar que, por fin, "los precios baratos de sus mercancías... [de la ya industriosa Europa, encabezada por el capitalismo inglés] son la artillería pesada con la que se derrumban murallas chinas".[23]

Simétrico al elevamiento de la Europa nordatlántica, con el

[23] Karl Marx y Friedrich Engels, *El manifiesto comunista*, Buenos Aires, Herramienta, nueva traducción por Miguel Vedda.

proceso en que nace la modernidad madura (instante histórico que ya se anunciaba entre los diagnósticos que ofrecen Adam Smith, en su *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, 1776, y el Hegel de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, expuestas poco antes de 1830), se dan los procesos de relegamiento o desfiguración de los otros núcleos civilizatorios: Oriente, el Indostán, Europa del Sur, África, América Latina y el Caribe. Expulsados de la escena por la modernidad europea, capitalista, colonial, racista, será desde esos puntos y entramados culturales desde los que se insuflen los contenidos que nutran la savia de la trans-modernidad.

El dominio indisputado de la modernidad madura, que comenzó con el siglo XIX histórico, fundamentó una figura del Occidente como coloso indisputado que se armó de las piezas integradas en el despliegue progresivo de procesos de totalización en cada uno de los campos prácticos, en los cuales se fue imponiendo una determinada univocidad o monocultura (como prefiere decirle Boaventura de Sousa Santos). El económico bajo el orden capitalista y el maquinismo industrial, el político bajo la geocultura del liberalismo y su democracia representativa e instrumental, en la cuestión del género con el predominio del patriarcado y su cultura del cuerpo sexuado, en un patrón jerárquico para el trato con la alteridad, bajo un racismo persistente, de relación avasallante con la naturaleza por una *hybris* extractivista en la era del capital fósil (como lo vienen argumentando Andreas Malm y Jason W. Moore), de relación entre las culturas con un horizonte limitado que no da lugar al reconocimiento de las diferencias y las sacrifica por una homogeneización de los códigos europeístas.

La modernidad madura es la configuración civilizatoria de esa dialéctica omniabarcadora y progresiva, una totalidad irrefrenable de totalidades, de entera desmesura cuyo resultado no podría ser otro que la multidimensional crisis civilizatoria que hoy vivimos, una verdadera amenaza para la humanidad en su conjunto y para toda la vida en la tierra. La tendencia que se impuso fue avizorada por Marx, cuando refería aquello de que "el límite del capital es el capital mismo".

Ante el predominio de un mundo que se rige por esa dialéctica de la modernidad madura, cuyo esquema de superación es el de la ampliación de la crisis, de la fractura metabólica y el hundimiento humano, el planteamiento de la transmodernidad pasará a defender, con más énfasis, como ya lo hacía en su debate con los posmodernos (y con aquellos que defienden la noción de una modernidad alternativa o la apuesta por las modernidades múltiples) la necesidad de pensar en alternativas a la modernidad, en su asociación con los procesos de racialización, colonización y engenerización.

La noción de transmodernidad parece haber encontrado su mejor acomodo y su momento preciso hoy que se sostiene que estamos ante el comienzo del siglo XXI histórico y ante una transformación en ciernes, la de la transición analéctica y las configuraciones analógicas. Bajo este horizonte posible, la nueva edad histórica de la transmodernidad postula un anclaje crítico (un sustrato cultural reconstructivo, no incontaminado o autárquico, pero tampoco aniquilado por la *hybris* moderna) en cada uno de los horizontes comprensivos de los campos prácticos; lo que clarifica el ámbito desde el que la filosofía dusseliana impulsa su crítica: la exterioridad en ontología, el trabajo vivo en la crítica de la economía política, la *plebs* en la articulación estratégica, la hiperpotencia en filosofía política, la pluri-versalidad analógica en el diálogo intercultural, el cristianismo mesiánico (o de liberación, como diría Michael Löwy) en la historia ecuménica de las religiones, y la semejanza analógica en las categorías críticas de la política constructiva de la liberación. Por ello, nuestro autor, en uno de sus trabajos más recientes, afirma:

> La convergencia hacia una nueva civilización en una Edad del mundo transmoderna exige tener bien claro el significado de una cultura mundial pluriversal, que no intente la univocidad de la mera globalización de la Modernidad transnacionalizada presente, sino una cultura que pueda articular todas las culturas existentes en la semejanza, y la solidaria mutua construcción pacífica de la humanidad que irá subsumiendo los otros distintos aspectos

más importantes y valiosos de las culturas regionales, sin necesidad de aniquilarlas al imponerles la identidad de una cultura dominadora del mundo.[24]

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Yamandú (2019), "Interculturalidad y transición a la Transmodernidad", *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, núm. extra 1, pp. 28-42.

Castro-Gómez, Santiago (2019), *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. En especial los capítulos III. "¿Qué hacer con los universales occidentales?" y VI. "Republicanismo transmoderno".

Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2018), "Latinoamericanismo, descolonización y transmodernidad", en José Gandarilla y Mabel Moraña (coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, México, CEIICH-UNAM, pp. 235-259.

Grosfoguel, Ramón (2008), "Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial", *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 199-216.

Maldonado-Torres, Nelson (2008), "Enrique Dussel's contribution to the de-colonial turn: from the critique of modernity to transmodernity", en *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Duke, Duke University Press. pp. 187-236.

Martín Alcoff, Linda (2012), "Enrique Dussel's Transmodernism", *transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, núm. 3, pp. 60-68.

Mendieta, Eduardo (2014), "Modernidad, posmodernidad y transmodernidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo", *Universitas Philosophica*, vol. 14, núm. 27, pp. 63-86.

[24] Enrique Dussel, *Siete ensayos de filosofía de la liberación...*, *op. cit.*, p. 77.

Mario Rufer. Historiador por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Maestro y doctor en Estudios de Asia y África, especialidad Historia y Antropología, por El Colegio de México. Actualmente es profesor-investigador titular de la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Sus líneas de investigación se orientan a los estudios culturales y la crítica poscolonial, los estudios de subalternidad y los usos sociales del pasado y de la temporalidad: nación e historia pública, memoria comunitaria, museos, archivo y patrimonio. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT, nivel 3. Entre sus libros como autor o editor se encuentran *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (El Colegio de México, 2010); *Entangled Heritages. Postcolonial uses of the past in Latin America* (coeditado con Olaf Kaltmeier, Routledge, Londres, 2017); *Indisciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (coeditado con Frida Gorbach, Siglo XXI Editores-UAM, 2017); *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad* (coeditado con María del Carmen de la Peza, UAM-ITACA, 2016).

Danilo Assis Clímaco. Docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Lima. Doctor en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Magíster en Psicología, Universidad Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil). Ha desarrollado investigaciones, publicado artículos e impartido cursos en las áreas de género, racismo y salud pública. Asimismo, ha participado de proyectos de intervención, de carácter educativo y sen-

sibilizador, a poblaciones infantiles, jóvenes y adultas, siempre en las áreas de género (especialmente masculinidades), racismo y salud pública. Ha publicado varios textos sobre colonialidad del poder y heterogeneidad social, y también sobre feminismos. Es el coordinador de *Antología Esencial Aníbal Quijano. Cuestiones y Horizontes* (CLACSO, Buenos Aires, 2016).

María Gabriela Lugones. Doctora en Antropología Social por el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil. Profesora titular de Antropología Cultural de la Facultad de Lenguas, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; Investigadora del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Ha trabajado en investigaciones sobre *performances* estatales de administración y gestión de poblaciones definidas legal o políticamente como "merecedoras de protección". Es autora del libro *Obrando en Autos, obrando en vidas. Formas y fórmulas de protección judicial en tribunales de menores en Córdoba, Argentina* (E-Papers, Río de Janeiro, 2012). Ha sido editora de *Sexualidad, salud y sociedad - Revista Latinoamericana* (Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos, Instituto de Medicina Social, Universidad del Estado de Río de Janeiro (www.clam.org.br).

Valeria Añón. Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, magíster en Literaturas Española y Latinoamericana por la misma institución e investigadora independiente del CONICET, Argentina. Es profesora adjunta de Literatura Latinoamericana en las universidades de Buenos Aires y La Plata (Departamento de Letras). Es autora de numerosos capítulos de libros y artículos en revistas con referato, vinculados en especial con el análisis de crónicas de conquista, estudios culturales y colonialidad. Entre sus libros figuran la edición anotada de la *Segunda Carta de relación de Hernán Cortés* (2010) y *La palabra despierta. Tramas*

de la representación y usos del pasado en crónicas de la conquista de México (2012). Coordinó recientemente el libro *500 Años de la Conquista de México* (CLACSO, 2022). Dictó cursos de posgrado en las universidades de Buenos Aires, La Plata (Argentina) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fue becaria de la Fundación Fullbright en ucla, Los Ángeles.

Itza Varela-Huerta. Doctora en Ciencias Sociales por la UAM-Xochimilco en México y profesora-investigadora del Centro de Estudios de Género de El Colegio de México. Ha trabajado sobre movimientos afromexicanos, racismo en México y políticas culturales afro en la Costa Chica de Oaxaca. Está en prensa su libro *Tiempo de diablos. Usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos* (CIESAS-México, 2022).

Odín Ávila Rojas. Doctor en Ciencias Sociales por la UAM-México, y actualmente es profesor investigador del departamento de Sociología de la Universidad del Cauca, en Popayán, Colombia. Ha escrito artículos sobre indianismo en Bolivia, sobre la obra de Fausto Reynaga y sobre las derivas del pensamiento poscolonial para comprender los indianismos e indigenismos latinoamericanos. Recientemente publicó el libro *Indianismo* versus *vivir bien. La disputa vigente del indio en Bolivia* (Universidad del Cauca, Popayán, 2020).

Olaf Kaltmeier. Profesor catedrático de historia iberoamericana de la Universidad de Bielefeld, Alemania. Es director general del CALAS-Maria Sybilla Merian Center for Advanced Latin American Studies in the Humanities and Social Sciences (con sedes en México, Argentina, Ecuador y Costa Rica). Ha coordinado recientemente los tres tomos del *Routledge International Handbook on the Americas*. Entre sus últimas publicaciones se encuentra el libro *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI* (CA-

LAS, Guadalajara, 2019). Con Sarah Corona ha coordinado el libro *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales y culturales* (Gedisa, México, 2012). Ha realizado estancias de investigación y de enseñanza en México, Ecuador, Chile, Bolivia, Perú, Argentina y en Estados Unidos.

Karina Bidaseca. Investigadora principal del CONICET y profesora en la UNSAM, Argentina, donde también se desempeña como docente de grado y posgrado en el doctorado en Sociología. Actualmente conduce el programa "Poscolonialidad, Pensamiento Fronterizo y Transfronterizo en los Estudios Feministas", y el Programa de Investigación y Extensión sobre Afrodescendencia y Estudios Afrodiaspóricos, ambos en la misma universidad. Además, coordina el Programa de Colaboración Tricontinental Sur-Sur en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Asimismo es consultora sobre conflictos territoriales para la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, en inglés). Fue profesora y conferencista en la Universidad de Antioquia (Colombia), la Universidade Federal de Santa Catarina y la Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil), la Universidad de Chulalongkorn (Tailandia) y en el Arab Council for the Social Sciences (Líbano). Sus artículos sobre teoría feminista contemporánea, raza y colonialidad fueron publicados en numerosas revistas académicas del país y del extranjero.

Cristóbal Gnecco. Magíster y doctor en Antropología por la Universidad de Washington. Actualmente es investigador permanente de la Universidad del Cauca en Popayán, Colombia, donde dirige el doctorado en Antropología. Sus investigaciones versan sobre arqueología y decolonialidad y sobre estudios críticos del patrimonio, los extractivismos y las memorias alternativas, específicamente en contextos indígenas. Actualmente escribe sobre el proyecto trasnacional del *Qapac Ñam* (Camino del Inca) y sobre la relación que este evidencia entre modernidad, desarrollo, despojo y patrimonialización. Ha publicado con Ale-

jandro Haber *Arqueología y decolonialidad* (Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2015); varios artículos en español e inglés, y también ha traducido algunas obras importantes del pensamiento post y decolonial al español (como *El tiempo y el otro,* de Johannes Fabian, Universidad del Cauca, 2018 y *El lado más oscuro del Renacimiento*, de Walter Mignolo, Universidad del Cauca, 2016).

Eduardo Restrepo. Doctor en Antropología (con énfasis en Estudios Culturales), por la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill. Fue profesor e investigador del departamento de Estudios Culturales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia. Entre sus temas de interés se encuentran la teoría social contemporánea, la perspectiva decolonial, las antropologías del mundo, los estudios culturales, las políticas de la representación, las articulaciones étnicas y raciales, la etnografía digital y cibercultura, así como la población afrodescendiente. Ha escrito profusamente sobre etnografía, decolonialidad, estudios culturales latinoamericanos y sobre la obra de Stuart Hall y sus potenciales para pensar América Latina. Es coeditor del libro *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Instituto Pensar-Universidad Javeriana-Universidad Simón Bolívar, 2010), entre otros.

José G. Gandarilla Salgado. Doctor en Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa). Investigador titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM, México. Ha sido profesor en las facultades de Economía, Ciencias Políticas y Sociales, y Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su obra *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial* (Barcelona, Anthropos-CEIICH-UNAM, 2012) obtuvo mención honorífica en la edición 2012 del premio Libertador al Pensamiento Crítico, y el *Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought* 2015, otorgado por la Asociación Filosófica del Caribe. Sus más recientes libros son *Universidad, conocimiento y comple-*

jidad. Aproximaciones desde un pensar crítico (La Paz, CIDES-UMSA, 2014) y *Modernidad, crisis y crítica* (México, CEIICH-UNAM, 2015). Como compilador ha publicado *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (Akal, Madrid, 2017), y *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad* (México, CEIICH-UNAM, 2014).

Karina Ochoa Muñoz. Feminista, académica y activista mexicana. Doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) en México. Actualmente se desempeña como profesora e investigadora en la UAM y forma parte del colectivo "La Guillotina". En 2018 colaboró en los libros *Conceptos clave en los estudios de género* y *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas*, y en 2014 fue coeditora de *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.*

Alejandro de Oto. Investigador independiente de CONICET (Argentina) en el Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales (INCIHUSA-Mendoza). Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Es autor de varios libros entre los que se destacan *El viaje de la escritura. Richard Francis Burton y el Este de África* (El Colegio de México, 2000) y *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (El Colegio de México, 2004), que recibió en 2005 el premio *Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought* de la *Caribbean Philosophical Association.*

Patricio Lepe Carrión. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y tiene un posdoctorado (Becas-Chile, 2015-2018) en la Universidad de São Paulo (Brasil). Actualmente es investigador del Núcleo de Ciencias Sociales y Hu-

manidades de la Universidad de la Frontera, Chile. Es coordinador de dos colecciones académicas en Ediciones UFRO: "Estudios Poscoloniales" e "Historias Críticas del Presente". Es autor del libro *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación* (2016), ediciones Abya-Yala (Quito, Ecuador). Cuenta con una serie de artículos científicos en torno a los tópicos de racismo, interculturalidad y terrorismo. Actualmente, su trabajo está enfocado en el análisis del discurso (desde la perspectiva de una Economía Dramática del Discurso) aplicado a experiencias de des-subjetivación étnica y procedimientos de sujeción etnocriminal en el marco de las prácticas de "control territorial" en contextos de reivindicación autonómica mapuche y en relación con el despliegue de programas de etnodesarrollo y dispositivos securitarios durante la posdictadura en Chile.

Laura Catelli. Ph.D. por la Universidad de Pennsylvania, en Estudios Hispánicos. Profesora titular de la cátedra Problemática del Arte Latinoamericano del Siglo XX en la Escuela de Bellas Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Investigadora Adjunta de CONICET en el Instituto de Estudios Críticos en Humanidades de la UNR. Es directora del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (IECH, UNR-CONICET). Ha publicado artículos y capítulos de libros en inglés y español sobre mestizajes, formaciones del racismo, crítica poscolonial y estudios visuales. Es autora del libro *Arqueología del Mestizaje. Colonialismo y racialización* (Temuco, UFRO-CLACSO, 2020.

Raquel Gutiérrez. Matemática, filósofa y socióloga boliviana radicada en México. Es profesora-investigadora en el Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Es parte del área de investigación "Entramados comunitarios y formas de lo político", y sus líneas actuales de trabajo se refieren a la relación entre renovados feminismos populares y prácticas de producción de lo común, en un proyecto que incluye investiga-

ción y docencia en la región del Río de la Plata, Bolivia y Mesoamérica. Como parte de su trabajo previo, participó y realizó trabajo de investigación y documentación en diversas experiencias del movimiento indígena en América Latina. Los resultados están compilados en tres volúmenes de *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social* (México, 2005, 2006 y 2014) coordinados junto a Fabiola Escárzaga y otros. Entre sus publicaciones están "Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)" y "Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea". Su libro más reciente es *Horizontes comunitario-populares, Antagonismo y producción de lo común en América Latina.*

Dairo Sánchez Mójica. Profesor-investigador del Iesco-Universidad Central, Bogotá (Colombia). Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar. Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional y magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central; Ha publicado alrededor de veinte artículos y capítulos de libros entre los que se encuentran "El mito del Estado en la producción de la diferencia colonial Tairona", *Nómadas*, 2012; "Pobreza, racismo y competitividad: el ordenamiento urbano neoliberal en Cartagena de indias", 2015; "La bruja negra como alteridad abismal del poder esclavista: Cartagena de Indias 1618-1622", 2019.

Matías Lustman. Músico. Cursó estudios de posgrado en Especialización en Epistemologías del Sur (CLACSO/CES-Universidad de Coimbra/FLACSO, Brasil). Integrante del GT Epistemologías del Sur de CLACSO y de NuSur (Núcleo sur-sur de estudios poscoloniales, *performances*, identidades afrodiaspóricas y feminismos EIDAES/Universidad Nacional de San Martín). Su tema de investigación se centra en las expresiones estéticas en la fusión de instrumentos autóctonos y nuevas tecnologías, focalizando

en el carácter melancólico de determinadas expresiones musicales como actos de resistencia frente a escenarios de opresión colonial.

Gustavo Verdesio. Licenciado en Letras por la Universidad de la República, Uruguay, y doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Northwestern. Desde 2005 es profesor de Español y Cultura Latinoamericana en la Universidad de Michigan. Autor de *La invención del Uruguay. La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental* (Graffiti/Trazas, 1996), cuya edición (corregida y aumentada) en inglés se tituló *Forgotten Conquests. Rereading New World History from the Margins* (Temple University Press, 2001) y coeditor del libro *Colonialism Past and Present* (State University of New York Press, 2002), entre otros. Ha publicado numerosos artículos académicos en revistas especializadas de distintas disciplinas (estudios literarios, arqueología y antropología).

ÍNDICE

Presentación de Miradas Latinoamericanas 7

Introducción: claves conceptuales, imaginarios de la conexión
MARIO RUFER 11

Claves conceptuales

Colonialidad
DANILO ASSIS CLÍMACO 39

Comunitario/lo común
RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR 55

Conquistualidad
VALERIA AÑÓN 67

Cuerpos coloniales
ALEJANDRO DE OTO 85

Diferencia colonial/diferencia cultural
PATRICIO LEPE-CARRIÓN 101

Ecología de saberes
DAIRO SÁNCHEZ-MÓJICA 121

Feminismos descoloniales
KARINA BIDASECA 139

Kuna-Abya Yala
KARINA OCHOA MUÑOZ 159

Mestizajes
LAURA CATELLI 169

Poder tutelar
MARÍA GABRIELA LUGONES 185

Poética de la relación
KARINA BIDASECA Y MATÍAS LUSTMAN 207

Pospatrimonio
CRISTÓBAL GNECCO 223

Raza/racialización
ITZA VARELA-HUERTA 243

Refeudalización
OLAF KALTMEIER 257

Semiosis colonial
GUSTAVO VERDESIO 275

Sin garantías
EDUARDO RESTREPO 285

Sumak kawsay/sumak qamaña/buen vivir
ODÍN ÁVILA ROJAS 301

Temporalidades (pos)coloniales
MARIO RUFER 315

Transmodernidad
JOSÉ GANDARILLA SALGADO 343

Sobre los autores y las autoras 361